DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

Commentarii ter prodeunt in anno.

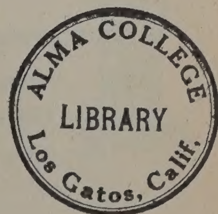
Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificiam Universitatem Lateranensem: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: MONS. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII





APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI IV FASC. I EDITUS EST MENSE FEBRUARIO A. D. MCMLX

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 19 Februarii 1960
✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

IOANNIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XXIII

LITTERAE APOSTOLICAE

MOTU PROPRIO

DATAE

PONTIFICIUM ATHENAEUM LATERANENSE UNIVERSITATIS TITULO ET HONORE DECORATUR







TYPIS POLYGLOTTIS VATICANIS

MDCCCCLIX

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

IOANNIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XXIII

LITTERAE APOSTOLICAE

MOTU PROPRIO

DATAE

PONTIFICIUM ATHENAEUM LATERANENSE UNIVERSITATIS TITULO ET HONORE DECORATUR

Cum inde ab aetatis flore multiplices coniunctionis necessitudines Nobis intercedant cum praeclara illa studiorum sede, ubi sacra studia peregimus ac magistri munere functi sumus, sponte fit, idque grati animi suadet officium, ut Pontificium Athenaeum Lateranense propensissima voluntate complectamur. Qua quidem benevolentia — cuius singulare testimonium exhibere placuit in ipsis Pontificatus exordiis, cum Athenaeum praesentia Nostra et auspicali sermone honestavimus — tanto magis afficimur ad Petri Cathedram evecti, quanto Nos exinde artioribus vinculis illi iuventutis Nostrae veluti sacrario devinciri sentimus; inibi enim iuvenis huius almae Urbis Clerus suam habet studiorum altricem domum, ubi sanam doctrinam dignumque sacrorum ministris animi cultum accurata institutione percipiat. Postulat igitur accepti beneficii memoria, postulat Romanae Sedis bonum et decus, ut omni ope Institutum tueamur ac promoveamus, quod quidem et loci sanctitatis et plurima de doctrinae sacrae incremento promerita et indeclinata erga Apostolicam Sedem fidelitas omni tempore commendarunt.

Haud quidem ignoramus sedulas curas a Decessoribus Nostris in id opus provide collatas, praesertim vero novas easque amplissimas ad Lateranum e solo exstructas aedes, itemque varia quae subinde accesserunt ibidem Instituta: Institutum dicimus Pastorale atque Institutum « Iesu Magistro » nuncupatum, a proximo Decessore Nostro Pio XII fel. rec. recens condita, necnon Pontificiam Romanam Theologicam Academiam ab eodem Pio XII sapienter restauratam. Quae omnia procul dubio effecerunt, ut Lateranense Athenaeum maiora in dies caperet incrementa. Nihilominus peculiaris Noster amor erga eiusmodi studiorum domicilium aliud Nobis peragendum poscit, quo plenius eius decori consulatur. Scilicet probe novimus hucusque adhibitam Pontificii Athenaei Lateranensis appellationem haud satis respondere muneribus et officiis, quae eidem Athenaeo demandata ab eo egregie ac laudabiliter explentur. Nec de nomine tantum hic agitur, verum de re etiam, quae ipsam afficit debitam existimationem ei conciliandam. Habita enim nominum ratione, quibus apud varias Nationes altioris ordinis studiorum Instituta nuncupantur, eadem constat communiter, alicubi autem etiam unice, Universitatis donari nomine. Quapropter ut apud doctos viros Athenaeum Nostrum ea, qua par est, opinione floreat atque pro merito aestimetur — cum alumnorum etiam emolumento, exterorum praesertim, quibus magna ex parte illius studiosae iuventutis familia coalescit — plures Purpurati Patres de Athenaei dignitate solliciti, in quo vel studiorum curriculum emensi sunt vel magistros egerunt, flagrantibus optaverunt votis, ut Athenaeum Lateranense titulo Universitatis decoraretur; eo vel magis quod ea omnia iam amplectitur, quae ad Universitatis dignitatem pertinent, ad normam Constitutionis Apostolicae a Pio XI fel. rec. promulgatae, cui index « Deus scientiarum Dominus » (*A.A.S.* XXIII, 1931, p. 241-284).

Itaque, omnibus mature perpensis, perplacet Nobis, ut Lateranense Athenaeum, sicut studiorum ratione, ita etiam pari nominis dignitate inter cetera eniteat Athenaea Motu autem

proprio ac Nostra Apostolica Auctoritate decernimus atque declaramus Athenaeum ad Lateranum canonice erectum — quod Facultates complectitur Sacrae Theologiae ac Philosophiae, Pontificium Institutum Utriusque Iuris, Pontificium Institutum Pastorale, Pontificium Institutum a « Iesu Magistro » -- nunc et in posterum **Pontificiam Universitatem Lateranensem** esse nuncupandum; simulque volumus ut nova haec appellatio Athenaei statutis ac legibus inseratur, quae quidem sua vi firma vigere pergunt.

Quaecumque vero a Nobis hisce litteris motu proprio datis statuta sunt, ea omnia firma ac rata esse iubemus, contrariis quibuslibet non obstantibus.

Datum Roma, apud S. Petrum, die XVII mensis Maii, in Festo Pentecostes, anno MDCCCCLIX, Pontificatus Nostri primo.

Joannes pp XXIII

CARD. ERNESTO RUFFINI
Arcivescovo di Palermo

IL SANTO PADRE GIOVANNI XXIII NEL PRIMO ANNO DI PONTIFICATO

Eminenze Rev.me, Eccellenze, Venerandi Confratelli nel Sacerdozio, Egregi Signori, Amici carissimi (1).

Con profonda commozione mi accingo a parlare in questo Centro di studi ecclesiastici dove sono vissuto Docente di Sacra Scrittura, per un ventennio circa. Tutte le pietre che compongono gli edifici del Pontificio Seminario Lateranense mi richiamano in dolce armonia innumeri ricordi di intima spiritualità, di care amicizie, di luminosi esempi, di efficaci inviti a progredire nella virtù. Mai ho sperimentato pace maggiore di quella che inondava il mio cuore in questa piissima sede.

Come sarebbe possibile dimenticare tante ammirevoli figure? per esempio Monsignor Borgia, venerato quale santo mentre era ancora in vita?

Come tralasciare di rendere omaggio devoto, pieno di riconoscenza, alla venerata memoria di Monsignor Serafini, Prefetto degli Studi, poi Cardinale, dal quale ricevemmo i primi incoraggiamenti nell'arduo cammino della scuola?

Come non ricordare Mons. Domenico Spolverini, che rimane il Rettore modello per chiunque abbia avuto il privilegio di stare per anni al suo fianco o di essere da lui guidato? Durante più di quaranta anni visse nel Seminario e per il Seminario, consacrando la vita alla educazione degli aspiranti al Sacerdozio.

---

(1) Discorso tenuto alla Pontificia Università Lateranense il 28 ottobre 1959, alla presenza di diciotto Em.mi Cardinali, di numerosi Ecc.mi Presuli, Assessori e Segretari delle SS. Congregazioni, Prelati, Professori e alunni dell'Università.

Mi attarderei troppo se volessi accennare, anche solo brevemente, alle virtù sacerdotali che ho visto qui rifulgere. Mi si consenta però di indirizzare da questo posto, che, per un momento, mi sembra essere la cattedra tenuta negli anni migliori della mia vita, mi si consenta — prego — di inviare un saluto affettuoso ed un encomio sincero ai numerosi discepoli, gaudium meum et corona mea, *che oggi in molte Diocesi e Nazioni, investiti, in parte, delle maggiori responsabilità, tengono alto il prestigio dell'Istituto che li ha educati.*

Nella serie degli ecclesiastici più illustri, altrettante gemme incastonate negli ornamenti di questo Centro di Studi Superiori, brillano di luce singolare Pio XII di s. m. e Giovanni XXIII, fel. regn., che li ebbe alunni prima, poi Maestri insigni, meritevoli pertanto di avere il loro nome scolpito a caratteri indelebili nell'atrio esterno, perchè siano sempre presenti, quali angeli tutelari, a tutti coloro che entrano.

L'attuale Pontefice, giunto al fastigio della sacra gerarchia, pur essendo preso dalle sollecitudini della cattolicità intera, tra i primi atti del suo Pontificato, ha voluto dar prova dell'affetto che nutre per il domicilio di santità e di sapere che lo aveva preparato al sacerdozio e che aveva ricevuto dal suo magistero maggior culto per i Padri e i Dottori della Chiesa.

Le Facoltà di studi ecclesiastici del Seminario Romano, trasferito, per disposizione di S. Pio X da S. Apollinare al territorio dell'antico Patriarchìo, avevano assunto, in seguito all'attuazione della Costituzione apostolica « Deus scientiarum Dominus », il titolo di Pontificio Ateneo Lateranense.

Giovanni XXIII, assecondando il desiderio lungamente e intimamente sentito da Eminentissimi Cardinali, da illustri Prelati, da chiarissimi Professori, il 17 maggio, festa di Pentecoste, lo ha elevato al grado di Università, sia — come si legge nel Motu Proprio « Cum inde » — per testimoniargli la sua augusta benevolenza, sia per renderne il nome più consono ai nuovi sviluppi realizzati, sia perchè « sicut studiorum ratione, ita etiam pari nominis dignitate inter caetera eniteat Athenaea » (Motu Proprio, Cum inde, *17 maggio 1959).*

In qualità di membro della estesa famiglia lateranense, e in nome di quanti si onorano di appartenervi, umilio al trono del Vicario di Gesù Cristo fervidi ringraziamenti, sicuro che Superiori, Professori, Alunni se ne renderanno sempre più degni con il fervore della pietà, l'assiduità e la serietà degli studi, la strenua difesa della sana dottrina e la piena obbedienza alle direttive della Santa Sede.

Il primo dovere assegnato dal Redentore — lo sanno tutti — è l'istruzione, base insostituibile della missione salvifica della Chiesa: « Camminando per il mondo — comandò Gesù Risorto agli Apostoli — ammaestrate tutte le genti ». Soltanto dopo avrebbero dovuto iniziarle alla vita di Grazia con il Battesimo, e dirigerle con adeguati precetti per le vie del Cielo. La Roma dei Papi è stata in ogni tempo fedele al mandato divino. Quando nell'età di mezzo la barbarie invadente pareva dovesse soffocare cultura e civiltà, i Pontefici romani impartivano ordini perchè presso gli Episcopî e nelle singole parrocchie si aprissero scuole, domicilia litterarum liberaliumque artium, *come ne fanno fede, per esempio, i Concili romani dell'826 e dell'853.*

Le prime Università sono nate in grembo alla Madre Chiesa; le famose Università di Parigi e di Bologna, di Oxford, Salamanca, Tolosa, Padova, Cambridge, Pisa, Perugia, Firenze, Pavia, Lisbona, Siena, Praga, Vienna, Lovanio, Basilea, Cracovia, Manila, Varsavia e cento altre sono state fondate dai sommi Pontefici o hanno ricevuto da loro incremento e protezione (cfr. Pio XI, Const. Ap. « Deus Scientiarum Dominus ». *Introd.).*

Nelle ricerche che ebbi occasione di fare per raccogliere i documenti della Chiesa romana dalle origini in poi, riguardanti la formazione del clero, cioè dei germogli in spem Ecclesiae succrescentium, *per usare una frase di Leone XIII (cfr.* Enchiridion clericorum, *Roma 1938), mi sono imbattuto in una difficoltà che non sapevo risolvere: notavo che tra il secolo XII e XIV gli interventi diretti di Roma in favore degli*

aspiranti al sacerdozio erano scarsissimi; mi chiedevo la ragione dell'impressionante silenzio e non riuscivo a trovarla. Esposi umilmente il dubbio a Pio XI e ne ebbi subito il desiderato chiarimento: « Nessuna meraviglia — rispose il grande Pontefice —, in quel periodo i Papi si interessavano molto delle Università; ma queste erano istituite principalmente per gli alunni del santuario ». Dunque, è antica, veneranda tradizione, che i giovani incamminati verso l'altare si formino con l'esercizio di ogni virtù, e lo studio delle discipline sacre e profane, secondo i bisogni dei tempi, all'ombra delle Università. Il sapere accredita la predicazione dell'Evangelo ed è mezzo potente per tradurre « omnem intellectum in obsequium Christi » *(2* Cor. *10, 5). Perciò qui nell'Urbe, incomparabilmente più che altrove, sono sorti, da S. Giustino M. in poi, centri di studi, di alti studi, ai quali è accorsa sempre, sitibonda di verità e di santità, eletta gioventù da ogni paese.*

La Pontificia Università Gregoriana *anzitutto, il* Pontificio Ateneo Urbaniano de Propaganda Fide, *l'*Angelicum *dei Padri Domenicani, il* Pontificio Istituto di S. Anselmo *dei Benedettini, l'*Antonianum *dei Francescani ed altre Scuole Superiori dipendenti dalla autorità ecclesiastica, sono stelle di prima grandezza nel firmamento della cultura di quella Roma, onde Cristo può dirsi romano.*

In così nobile arringo non poteva mancare un Ateneo diretto, per costituzione, dal clero secolare. Nella Curia romana e nel governo delle anime ci sono uffici e ministeri che richiedono lumi non comuni, ed è evidente che mezzo efficacissimo e impulso assai valido per addestrarsi nelle lettere e nelle scienze è l'insegnamento. Quindi ho sempre ritenuto che l'esistenza e la prosperità dell'Ateneo del Seminario Romano fossero necessarie, o quanto meno utilissime, per la Chiesa universale. Basterebbe l'elenco degli Eminentissimi Padri, dei Nunzi e dei Delegati Apostolici, degli Arcivescovi e dei Vescovi, degli Officiali dei Sacri Dicasteri, usciti da queste scuole, per avere la misura della loro importanza.

Fu certamente questa larga visione che indusse Pio XI a chiamare il centro culturale del suo Seminario: « Pontificio Ateneo Lateranense », quasi volesse esprimere, mediante il richiamo dell'Arcibasilica che gli sta a fianco, Mater et caput omnium ecclesiarum, *la sua universalità. Tale carattere è reso ora più esplicito dal regnante Pontefice con la concessione del titolo di Università.*

E' stata una delle tante manifestazioni di bontà che abbellisce l'animo di Giovanni XXIII e che desta in ogni ceto sociale larga simpatia e gioconda ammirazione.

I. — Analogie di virtù e di storia nello splendore della Chiesa.

In Sicilia si è voluto riscontrare una chiara somiglianza col Papa palermitano S. Agatone, di cui si narra che all'età di 90 anni, dimorando a Roma nel Monastero dei Monaci Cassinesi, presso il Laterano, con lo splendore delle sue virtù e della sua dottrina attirava talmente l'attenzione di tutti i cittadini, sia ecclesiastici che laici, che alla morte del Sommo Pontefice Dono, venne eletto suo successore, proprio per la sua immensa bontà, per l'esimio candore dell'animo, per la singolare dolcezza dei suoi costumi e le altre doti di natura e di grazia, che lo rendevano idoneo, quasi nato fatto, a rivestire quella suprema dignità. Invero sulla cattedra di S. Pietro fu di tale mitezza, che non rimandava mai nessuno scontento. Dimostrò altissima pietà verso i predecessori ed usò grande generosità col clero, elargendo sussidi. La tarda età non gli impedì di svolgere con mirabile zelo la sua missione apostolica per rimediare ai bisogni della S. Chiesa, facendo sentire ovunque la sua provvida presenza. Durante il suo Pontificato scoppiò in Roma una spaventosa pestilenza: le vie erano piene di cadaveri; Papa Agatone usciva intrepido per recare conforto e soccorso. In Inghilterra, per diverse cause, specialmente per la tentata deposizione di Vilfrido, Arcivescovo di York, nacquero divergenze ed il Papa, ognora sollecito della pace, gli mandò

l'abate di S. Martino (piccolo Monastero adiacente alla basilica di S. Pietro in Vaticano), Giovanni, per comporre ogni dissidio e reintegrare Vilfrido nella sua onorabilità. Molto inoltre si adoperò per la riconciliazione della Chiesa Occidentale con la Orientale. Infine, per sanare un lungo scisma e definire varie controversie, ristabilendo piena concordia tra i cristiani, indisse Sinodi in Occidente e convocò a Costantinopoli il VI Concilio Ecumenico, (CP. III — dal 7 novembre 680 al 17 settembre 681), nel quale i Padri, ivi radunati, accolsero la Lettera Sinodica del Sommo Pontefice al grido: Petrus per Agathonem locutus est.

Non occorre che rilevi il parallelismo tra quel santo Pontefice del secolo VII e Giovanni XXIII; esso si manifesta da sè e contiene un auspicio di gloria per il Vicario di Gesù Cristo che oggi celebriamo.

E' trascorso solamente un anno dalla morte del Pastore angelico Pio XII e la sua memoria è già circonfusa di generale venerazione. Non gli sono mancati in vita dolori, denigrazioni ed amarezze, ma per la tranquillità della coscienza in piena pace con Dio, che lo rendeva imperturbabile e sereno nella bufera, riceve dal giorno della sua scomparsa, una esaltazione simile alle canonizzazioni popolari di altri tempi.

Sua Santità Giovanni XXIII ne è degno successore, emulo del suo ardente zelo e delle sue eccezionali virtù. E' parimenti un anno appena, che il mondo intero esultò per l'elezione e l'incoronazione del nuovo Pontefice e noi tutti siamo presi da stupore nel considerare gli atti da Lui compiuti, di risonanza mondiale; e gli insegnamenti impartiti ad ogni categoria di persone.

Nato da modesta famiglia, trasse dal padre, operoso e saggio, e dalla madre religiosissima, quella fede e semplicità di costumi che lo dovevano rendere amabile a chiuque avesse avuto la ventura di avvicinarlo: « Vengo dalla umiltà — diceva un giorno con estrema confidenza — e fui educato ad una povertà contenta e benedetta, che ha poche esigenze e che protegge il

fiorire delle virtù più nobili ed alte, e prepara alle elevate ascensioni della vita ».

Tracciava mirabilmente, senza accorgersi, il suo carattere, quando, presentandosi per la prima volta nelle sembianze di Pio X ai Veneziani, (15 marzo 1953), diceva: « Ho il proposito deciso di mandare innanzi ciò che mi ha fatto onore sin qui e che forse ha preparato questo mio volgermi a Venezia, fra una nobile gente, particolarmente sensibile alle voci del cuore, alla semplicità del tratto, dell'accento, delle opere, a quella sincerità rispettosa e lieta di rapporti da cui balza, anche se in proporzioni limitate, l'uomo cui si addice il titolo di galantuomo, senza macchia, e meritevole di rispetto confidente ».

Giovane prete, era rimasto colpito dalla pietà del Card. Baronio, che, recandosi giornalmente alla basilica vaticana, nel baciare il piede della statua di bronzo del Principe degli Apostoli, soleva ripetere il proprio programma di vita con le parole: « oboedientia et pax »: *in questo binomio, che divenne il motto araldico anche del suo stemma episcopale e cardinalizio, sta tutto lo spirito di Giovanni XXIII: piena conformità ai voleri di Dio qualunque ne sia il tramite, e gioiosa serenità in un equilibrio perfetto di mente e di cuore.*

Viene riferito che la sua norma di condotta, anche in diplomazia, è stato il Pater noster: *« Dio in alto, il cuore disgiunto da ogni ambizione di posti, di preferenze, di onori, staccato dal denaro, fedeltà assoluta alla legge del perdono e innocenza di costumi » (dalla conversazione tenuta a Venezia da Mons. Loris Capovilla la sera del 17 gennaio 1959).*

E il Signore che, geloso della sua gloria, disperde i superbi e innalza ai più alti fastigi gli umili (cfr. Luc. 1, 52 - Magnificat), *ci infonde la certezza che l'attuale Pontefice sarà strumento della sua infinita misericordia a vantaggio di tutti, apportando, ad imitazione del Salvatore divino, la luce della Rivelazione alle genti, brancolanti nelle tenebre, onore e conforto ai buoni cristiani di ogni stirpe (cfr.* Luc. 2, 32 - Nunc dimittis). *Ne abbiamo dinanzi le prove.*

Lo scorso 25 gennaio veniva comunicato al mondo in ascolto, che il Santo Padre per andare incontro alle necessità del popolo cristiano, ispirandosi alle consuetudini secolari della Chiesa, ha annunciato al Sacro Collegio tre avvenimenti della massima importanza e cioè un Sinodo diocesano per l'Urbe, la celebrazione del Concilio Ecumenico per la Chiesa Universale *e* l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, *preceduto dalla prossima pubblicazione del Codice di Diritto Orientale.*

Queste grandiose iniziative hanno suscitato subito vastissima eco e non esagererebbe chi asserisse che se Sua Santità altro non facesse — ed è invece all'inizio del suo Pontificato che auguriamo lunghissimo — esse basterebbero a renderne immortale l'augusto nome nei fasti della storia.

II. — Il Concilio Ecumenico

I profondi cangiamenti sociali, imposti dai progressi della tecnica e dalla espansione della civiltà, l'accentuato spirito di critica che spinge a rivedere e in parte a scalzare le vecchie tradizioni, le nuove forme di contraddizione alle verità rivelate, la dilagante autonomia di pensiero e di azione degli uomini singoli ed associati, di fronte alle leggi della morale, fino a ieri indiscusse, con la conseguente confusione di idee in molti che pur si dicono cattolici, facevano sentire da qualche tempo nelle persone rette il bisogno di decisioni e orientamenti sicuri. Si auspicava pertanto che almeno alcuni principî venissero sanzionati dalla massima autorità e fossero resi praticamente più validi mediante il suffragio dell'Episcopato, che insieme al Papa, e sotto la sua suprema giurisdizione, costituisce il magistero della Chiesa, la Chiesa docente.

Venti anni fa, ai piedi di Pio XII, osai invocare — ultimo tra i sacerdoti — un Concilio Ecumenico. Mi sembrava che fosse urgentemente richiesto dalle circostanze e che ci sarebbe stata tanta materia da trattare quanta ne ebbe il Concilio di Trento. Il venerato Pontefice non rifiutò la proposta, ne prese

anzi nota, come era solito fare negli affari importanti; so che poi ne fece parola a qualche altro prelato, ma la Divina Provvidenza riservava al Successore la difficile ed ardua impresa.

La persuasione che un Concilio sarebbe tornato di molta utilità crebbe in me quando, nella estate del 1950, ricevuto in udienza a Castel Gandolfo, lasciando libero sfogo al cuore dissi: « Beatissimo Padre, desideravo umiliarle vive felicitazioni... ». « Forse, m'interruppe, per l'Enciclica Humani generis? ». *Risposi timidamente: « Sì, Padre Santo — anche per quel preclaro documento ». « Era proprio necessario — riprese Pio XII col tono risoluto — non si salvava più niente! ». La frase scese in me come ferro tagliente; ero al corrente di molti errori, di teorie più o meno sovversive nel campo della Fede e dei costumi; non sarei però arrivato mai a formulare un giudizio così sconcertante. « Debbo ammettere — dissi tra me — che il male è molto più grave di quel che pensavo ».*

L'enciclica « Humani generis » *volle mettere dei fermi e richiamare professori e scrittori a guardarsi da certi estremismi e ad essere molto cauti nell'accettare nuove teorie, contrastanti con le dottrine tradizionali.*

Dal Concilio Vaticano ad oggi i Sommi Pontefici, Leone XIII, S. Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII hanno seguito, giorno per giorno, gli sviluppi del vivere civile e sociale in ogni settore, intervenendo tempestivamente, con mirabile sapienza ed eroica fortezza, per illuminare la mente e rinvigorire la volontà dei Pastori di anime e dei fedeli. Il prossimo Concilio — se lo crederà opportuno — potrà imprimere ai principali loro ammaestramenti quel valore definitivo, che li collocherebbe al di fuori e al di sopra di qualsiasi discussione.

Sua Santità Giovanni XXIII ha spesse volte accennato, e con manifesto compiacimento, all'atteso Concilio Ecumenico.

« Ecco il nostro gaudio sereno! » — esclamava il dì di Pentecoste tra gli splendori della solennità nella basilica di San Pietro —. Sulla fine di gennaio, nella festa della conversione di S. Paolo, annunciavamo il progetto della celebrazione di un Concilium Oecumenicum, *che dovrebbe convocare, come a*

Pentecoste novella, tutti i Vescovi della Chiesa, aventi comunione con la Sede Apostolica. Adunanza questa di immensa e profonda preparazione, riservata, con l'aiuto del Signore, a grande santificazione del clero, ad edificazione del popolo cristiano e a spettacolo incoraggiante per quanti si elevano a pensieri di fede e di pace ».

« *Sarà lo spettacolo meraviglioso della Chiesa santa di Dio, città posta sul monte — così pochi giorni prima ai rappresentanti della Federazione delle Università cattoliche — spettacolo di fratellanza, di unione e di concordia; e per il fine stesso sarà di invito ai fratelli separati a tornare all'universale ovile di cui è Pastore e custode Cristo, il quale lo ha affidato, con indefettibile volontà, al beatissimo Pietro* ».

Gli scopi ben precisi del Concilio non potevano essere espressi con maggiore brevità e chiarezza.

La mente augusta del Vicario di Cristo si rivela, senza sostanziali variazioni e con entusiasmo apostolico, ripetutamente.

Già il 6 aprile, parlando sull'argomento prediletto agli studenti universitari dell'Asia e dell'Africa, aveva detto: « *Al semplice, ma grandioso annunzio del Concilio Ecumenico, sorgono le più vive speranze. Senza dubbio siffatto straordinario avvenimento non sopprimerà di colpo tutte le divisioni esistenti tra i cristiani; ma la grazia di Dio agisce sulle anime... Si assisterà inoltre ad una efficace ripresa di forze, di energie per l'apostolato, dimostrandosi ancora una volta al mondo come il Vangelo sappia penetrare con la sua bellezza, la sua forza, la sua elevazione* ».

Similmente, il 21 aprile, al Clero delle Tre Venezie: « *Preghiamo ed auguriamo che il Concilio rinnovi innanzitutto lo spettacolo degli Apostoli radunati in Gerusalemme, dopo l'Ascensione di Gesù al Cielo: unanimi di pensiero e di preghiera con Pietro e attorno a Pietro, Pastore degli agnelli e delle pecore: offerta di energie che si ritemprano, che si rinnovano per la ricerca di ciò che potrà meglio corrispondere alle odierne esigenze dell'apostolato* ».

E ancora più apertamente nell'Enciclica « Ad Petri Cathedram » *(29 giugno): « Abbiamo annunciato pubblicamente il proposito di convocare un Concilio Ecumenico, al quale parteciperanno sacri Pastori da tutto l'Orbe cattolico, per trattare gravi problemi riguardanti la religione. Scopo principale del Concilio stesso sarà di promuovere l'incremento della Fede cattolica e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi. Ciò senza dubbio costituirà un meraviglioso spettacolo di verità, di unità e di carità che, visto anche da coloro i quali sono separati da questa Sede apostolica, sarà per essi un soave invito — lo speriamo — a cercare e a raggiungere questa unità per la quale Cristo rivolse al Padre celeste ardente preghiera ».*

Nell'abbracciare, col proposito del Concilio Ecumenico un larghissimo orizzonte, il suo grande cuore palpita d'immenso amore per le Comunità separate dalla Sede Apostolica.

Nessuna intenzione di ledere i loro riti, tanto venerandi per antichità e splendore, ma del pari nessuna transazione in materia di Fede. Il pancristianesimo, *riprovato da Pio XI con l'Enciclica* « Mortalium animos » *(6 gennaio 1928) e l'*Ecumenismo *di molti acattolici che pretenderebbero arrivare, mediante mutua comprensione e vicendevole tolleranza, a una specie di federazione delle varie cristianità, lasciando in disparte le questioni che dividono anche in materia di fede, essenzialmente una e ancorata indissolubilmente alla Cattedra di S. Pietro, nulla hanno da sperare dal nuovo Concilio.*

L'Apostolo S. Giovanni, che attinse direttamente dal Cuore di Cristo le fiamme della carità, è assertore invitto della integrità della Fede: « Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum nec ave ei dixeritis » (2 Io. 10).

Non vi è dubbio però — come asserisce il Santo Padre nella Enciclica « Ad Petri Cathedram » *(29 giugno) che: « in questi ultimi tempi si è delineato presso alcune Comunità separate un qualche movimento di simpatia verso la fede e gli*

ordinamenti della Chiesa cattolica, ed una crescente stima verso questa Apostolica Sede. L'amore della verità va finalmente dissipando talune opinioni e diffidenze ».

Le tappe percorse dal cosidetto Movimento Ecumenico *e l'attività ognor crescente del connesso* Consiglio Ecumenico delle Chiese, *sorto da una Assemblea tenutasi ad Amsterdam tra il 22 agosto e il 4 settembre del 1948, mentre manifestano, con la viva aspirazione all'unità, il bisogno di ritrovare una valida difesa e un appoggio nell'abbandono in cui le suddette Comunità sono piombate dopo la caduta e il disinteresse dei poteri civili che le sostenevano, illuminano in pari tempo e confermano la salda e fiduciosa aspettativa del Santo* **Padre.**

« *Il Concilio — diceva il 25 gennaio nell'annunciarlo al Sacro Collegio — mira non solo alla edificazione del popolo cristiano, ma vuole essere altresì un invito alle Comunità separate per la ricerca dell'unità a cui tante anime oggi anelano da tutti i punti della terra* ».

Siffatta unità che si adorna di tre note distintive: l'unità di dottrina, di regime e di culto, visibile a tutti sicchè tutti la possono riconoscere — diceva agli alunni del Collegio Capranica il 18 gennaio (una settimana prima del grande annuncio) — « *è l'anelito supremo del Divino Maestro, il quale, poche ore prima della Sua immolazione per noi, invocava dal Padre suo la unità di tutte le anime: "ut omnes unum sint, sicut Tu, Pater, in me et ego in Te, ut et ipsi in nobis unum sint"* (Io. 17, 21).

« *Il problema tocca l'anima del Pastore, ne coglie le ansie, l'affanno perchè la salvezza arrida a tutti gli uomini: a quelli che pur essendo entro la Chiesa non riescono ad ascoltare la voce di Dio; a quelli che sono separati, ma portano nell'animo e nel costume il segno della Croce o, nella solitudine, cercano il senso della parola di Dio, nella Sacra Scrittura; alle moltitudini che tuttora ignorano la Redenzione* ».

« *Gesù — rievocava in un'udienza del 15 marzo rivolgendo la parola ai Veneziani — Gesù istituì non parecchie Chiese,*

ma una Chiesa sola... Apostolica e Universale. E questa è la Chiesa di Roma: vera Madre di tutte le genti: splendida nella varietà dei suoi riti, nell'uso delle varie lingue e secondo gli sviluppi liturgici dei vari tempi e dei vari popoli, ma sempre fiamma unica di credenze e di disciplina, di ordine e di sacra organizzazione ».

Per l'Oriente Sua Santità si ripromette « *il riavvicinamento prima, il riaccostamento poi, e, in seguito, la riunione perfetta di tanti fratelli separati con l'antica Madre comune, la quale — così dichiarava il 14 giugno dinanzi ai Superiori e agli alunni del Pontificio Collegio greco — nella sua infrangibile unità, si propone di attingere novello vigore per la sua divina missione secondo gli immutabili sacri principî su cui poggia, seguendo le orme della tradizione antica; poichè questa è la Chiesa che con fervido slancio rinsalda la propria vita e coesione, anche di fronte alle esigenze odierne* ».

Il pensiero del Concilio porta, inoltre, il Pastore Supremo alla Diocesi che è particolarmente sua: ed ecco il Sinodo.

« *Disse un giorno tra sè: — confidava il 30 gennaio ai Parroci di Roma — sarà senz'altro cosa utile ed opportuna invitare il Clero Romano a discutere, a formulare adeguati provvedimenti, a interessarsi sempre più alla propria vita parrocchiale* ».

Nella Lettera indirizzata al popolo di Roma, il 2 febbraio, ne specificava le alte finalità: « *Studiare i problemi della vita spirituale dei fedeli, dare o restituire vigore alle leggi ecclesiastiche per estirpare gli abusi, promuovere la vita cristiana, fomentare il culto e la pratica religiosa...*

« *Si tratta, in fondo — concludeva — di continuare la opera di Gesù Cristo nostro Redentore, per la salvezza degli uomini, per questa eletta porzione del suo gregge a Noi, oltre alla sollecitudine per tutte le Chiese, particolarmente affidata* ».

E' convinzione di tutti che Giovanni XXIII ha mantenuto costantemente quanto si prefisse nella gioventù: « *Voglio essere buono, ad ogni costo, sempre, con tutti* ». *Il popolo l'ha visto*

buono fin dal primo momento; apparve buono nei suoi immediati provvedimenti e continua ad essere buono, di quella bontà di cui soltanto Dio ha la pienezza » (cfr. Marc. *10, 18). Paterno ed energico insieme, paziente ed innovatore, di una finalità sola si preoccupa: della gloria di Dio che è la salvezza nostra; unicamente intento alla diffusione della verità, al rinsaldamento delle basi della vita cristiana, all'affratellamento in Cristo di tutti gli uomini.*

Ai primissimi di novembre eravamo in attesa dell'udienza: l'Arcivescovo di Parigi ed io. La nostra breve conversazione versava naturalmente sull'Eletto della Spirito Santo a reggere il timone della mistica nave di Pietro. Partecipavamo ambedue alla comune letizia: « è molto buono » dicevo. « Oui — *soggiunse amabilmente l'E.mo Cardinale Féltin* — il est bon, mais quand il est nécessaire, comme nous l'avons vu à Paris, il sait prendre des décisions bien fermes ». *Infatti le decisioni prese finora sono chiare testimonianze che Sua Santità unisce le eccelse doti della Divina Provvidenza, che tutto dispone* « suaviter et fortiter » *(cfr.* Sap. *8, 1).*

Nell'Udienza generale del 29 agosto, riferendosi al « non licet » *di S. Giovanni Battista (cfr.* Matth. *14, 4), affermava francamente: « Nella vita quotidiana si sente spesso ripetere: la Chiesa potrebbe essere più indulgente, potrebbe accedere a qualche piccolo compromesso... Questo giammai! Il Papa può essere buono, longanime quanto si vuole; ma dinanzi a tristi realtà, a miserevoli inadempienze, il suo atteggiamento, a qualunque costo, sarà fermo, irremovibile, in ottemperanza ed ossequio alla verità ».*

Il Codice di Diritto Canonico rappresentava 40 anni fa un risultato di primissimo ordine nella legislazione della Chiesa. Coloro soprattutto che non avevano la possibilità — ed era la grande maggioranza anche dei Sacerdoti — di consultare le fonti del diritto e di aprirsi un varco tra i meandri delle varie raccolte giuridiche, non trovavano parole sufficienti per ringraziare Pio X che l'aveva predisposto e Benedetto XV che l'aveva promulgato. Ma nel decorso di quattro decenni l'appo-

sita Commissione ha dovuto emanare numerose interpretazioni e si sono resi necessari molteplici adattamenti.

Giovanni XXIII con una intuizione e una praticità che destano meraviglia, ne ha deliberato l'aggiornamento, che del Concilio e del Sinodo sarà degna corona.

III. — Uomo di Dio nell'assidua preghiera

Il Papa, benchè colto, ricco di esperienza pastorale, saggio ed energico, non sarebbe riuscito in dodici mesi a esplicare un'attività di sì larga e salutare portata per la Santa Sede e il genere umano, redento dal Sangue del Figlio di Dio e destinato, attraverso i sacrifici della vita presente, alla eterna pace del cielo, se non fosse instrumentum coniunctum *con il Signore in forza di quello spirito di preghiera che lo fa, uomo di Dio, simile al Divino Pastore.*

Gesù pregava sempre: con la preghiera iniziò nel deserto la Sua missione pubblica e con la preghiera la chiuse morendo sulla Croce; la Sua vita fu spesa nell'adempimento della volontà del Padre, che costituiva il Suo cibo (Io. *4, 32), il motivo di tutti i Suoi pensieri, i Suoi affetti, le Sue opere. L'Evangelista San Luca tenta di farci assistere a questo sovrannaturale spettacolo conducendoci nottetempo ora su un monte, ora in una spelonca, ora in riva al mare, dove il Salvatore* « erat pernoctans in oratione Dei » (Luc. *6, 12).*

Bisogna pur dire che Papa Giovanni XXIII ama molto la preghiera perchè sempre, negli incontri con i fedeli, rivolge un pensiero di lode, di supplica, di speranza al cielo. Ed è commovente il candore con il quale confessa questa sua incrollabile fiducia nella preghiera e l'uso continuo che ne fa.

Nel Messaggio dell'11 gennaio informava le famiglie cristiane che « la Sua preghiera *si eleva fervida a Gesù, a Maria e a Giuseppe, affinchè su tutti si effonda la pienezza delle grazie celesti e delle consolazioni della terra ».*

Il 15 febbraio si rivolgeva ai fanciulli infermi, suoi diletti figli, per assicurarli che « la sua preghiera sale incessantemen-

te al Signore, *per chiederGli con immensa fiducia di ridonar loro presto la sospirata guarigione, la serenità e il conforto della prova passeggera, la rassegnazione filiale ai suoi Santi voleri* ».

Il 15 marzo confidava ai Veneziani che « *a Venezia si* reca ogni giorno con la sua preghiera: *nel Rosario o per mezzo di qualche Salmo appositamente recitato* ».

Il 19 aprile alla Guardia Palatina: « *Tutti sanno, diceva, che il Papa cerca di compiere il Suo dovere, sorretto* innanzi tutto dalla preghiera. *Egli fa assegnamento sulle orazioni dei suoi figli, di tutta la Chiesa; ma, a sua volta, egli prega per tutti ogni giorno* ».

Il 29 maggio ai Pellegrini della Città di Bergamo, che Gli avevano offerto un pregevole Crocifisso, dichiarava che non l'avrebbe collocato in una Galleria, « *bensì in un posto già determinato e preciso, affinchè* in tutte le umilissime conversazioni con il Signore, *suggerite dalla presenza di ogni anche grave responsabilità, il Papa possa avvertire la risposta più conforme e provvida* ».

Il 30 giugno esprimeva alle Guardie di Finanza il suo ricordo costante nelle preghiere, « *tenendo soprattutto presenti le aspirazioni più intime del loro spirito, che deve essere illuminato e sorretto di continuo dalla grazia, dalla forza ed energia sovrannaturali, dalla pazienza, tanto necessaria per vivere bene, dalla perseveranza nell'adempimento perfetto del dovere* ».

Domanda preghiere *perchè il Concilio Ecumenico abbia la migliore preparazione; per il Sinodo Diocesano perchè* « *faccia risplendere di nuova luce il volto cristiano di Roma* »; *supplica i Santi Pio X e Giovanni Bosco che intercedano* « *per la purezza della Fede, la santità del costume, la carità nei rapporti fraterni e sociali* ».

La vigilia della festa di S. Pietro effonde la delizia del cuor suo nel chinare la fronte sul piede benedetto del primo Pontefice della Chiesa Universale.

Nelle tre Encicliche: « Ad Petri Cathedram » *(29 giugno),* « Sacerdotii nostri primordia » *(1° agosto),* « Grata recordatio » *(26 settembre)* la preghiera occupa un posto preminente. « *A tutela dell'unità della Chiesa e ad incremento dell'Ovile di Cristo e del Suo Regno — scrive nella prima Enciclica — eleviamo supplici preghiere a Dio benigno, largitore dei celesti lumi e di ogni bene, ed esortiamo a pregare con perseveranza anche tutti i nostri Fratelli e figli in Cristo... Riponete — dice ai Sacri Pastori — la vostra fiducia in Colui da cui proviene ogni grazia eccellente ed ogni dono perfetto, rivolgendovi al Signore Gesù* con preghiera insistente, *perchè senza di Lui non potete far nulla* ».

« *Più che nella propria opera — così ammonisce i Sacerdoti — confidino nella potenza della grazia, che imploreranno ogni giorno* con costante preghiera ».

Ai Religiosi invia il Suo paterno incitamento, esortandoli a dedicarsi con generosità ai nobili scopi dei loro Istituti, tra cui principalmente l'intensa vita di preghiera.

Del Santo Curato d'Ars, che tutti spinge verso le vette sublimi della santità, mette in particolare rilievo la perseverante preghiera. « *Quel che impedisce a noi sacerdoti di essere santi — osservava G. B. Vianney — è la mancanza di riflessione; non si rientra in se stessi; non si sa quel che si fa; ci è necessaria la riflessione,* la preghiera, *l'unione con Dio...* ». « *Noi vorremmo, venerabili Fratelli — continua l'Augusto Pontefice — che tutti i sacerdoti delle vostre diocesi si lasciassero convincere, dalla testimonianza del Curato d'Ars, della necessità di essere* uomini di preghiera *e della possibilità di esserlo, qualunque sia l'aggravio, talora estremo, delle occupazioni del loro ministero* ».

L'Enciclica sul Rosario è un inno e un pressante invito alla preghiera.

« *Durante il corso di questo primo anno del Nostro Pontificato — così comincia — non ci mancò l'occasione di esortare più volte il Clero e il popolo cristiano a preghiere pub-*

bliche e private; ma ora intendiamo farlo con una esortazione più viva, diremo, e commossa ».

Egli stesso non tralascia di recitare intero il Rosario ogni giorno dell'anno, conservando la pia abitudine contratta nell'età giovanile.

La viva devozione del Santo Padre a Maria Santissima, che è giubilo del Suo cuore, gli esce di bocca qual soave melodia in ogni occasione.

« *Accompagni sempre l'assistenza di Maria — così il 6 gennaio ai Superiori e agli Alunni del Seminario Romano Minore —. La Madonna che ci ha dato e presentato Gesù, che ha pregato e prega per noi... ci guiderà: è sempre pronta a confortarci, a incoraggiarci; perciò l'intera nostra esistenza sarà cosparsa di pace e di letizia* ».

A chiusura dell'Anno centenario di Lourdes, il 17 gennaio: « *La Nostra devozione personale alla Vergine Immacolata — diceva — e più la Nostra responsabilità di Supremo Pastore, Ci spinge a promuovere l'onore della Vergine e a stimolare l'amore dei fedeli di tutto il mondo verso di Lei* ».

Il 25 gennaio asseriva di pregare il Redentore per la Chiesa del Silenzio, « *perchè Egli rivolga uno sguardo di gradimento ai meriti e alle preghiere della Sua e nostra Madre, augusta Regina delle Missioni e della Chiesa universale* ».

L'omaggio che a principio d'anno i Vescovi del Vietnam stavano per rendere alla Vergine Madre « *significava — secondo il Sovrano Pontefice — che i fedeli affidati alle loro cure sono pronti a riconoscersi debitori di infinite e segnalate grazie alla materna intercessione di Lei, e l'indurrà a stringersi compatti e fiduciosi attorno al suo trono di misericordia per impetrare ancora nuovi favori celesti, particolarmente quello desideratissimo ed auspicato della pace* ».

Sei giorni più tardi, ai fedeli di quella tribolata Nazione indirizzava un altro messaggio in questi termini: « *I cristiani niente possono stimare più fruttuoso e salutare che rendersi propizio il patrocinio potentissimo della Vergine Immacolata,*

affinchè per i meriti di questa dolcissima Madre, si aprano per loro tutti i tesori della Redenzione divina e perciò abbiano la vita e l'abbiano sovrabbondante. Il Signore non ha forse voluto che tutto avessimo per mezzo di Maria? ».

Il 4 febbraio, in una Udienza generale, insisteva per la devozione tenera e filiale verso la Madonna, « *la quale non rimane indifferente, ma ci sostiene e ci consola nelle nostre miserie, nelle nostre lacrime, nei nostri pianti. Anche dopo la celebrazione di un centenario così importante, Maria deve essere sempre presente alla nostra mente e al nostro cuore, perchè da Lei attingiamo l'amore alla purezza, alla innocenza, alla buona dottrina* ». *A Roma il popolo cristiano aveva mostrato, nel centenario delle Apparizioni di Lourdes, la sua sensibilità e il suo amore alla Madonna; ed il Papa esortava tutti i presenti a fare altrettanto e, ovunque, perchè la Vergine Santissima* « *è colei che schiaccia il capo del nemico di Dio e delle anime: il demonio, il quale, mentre noi cerchiamo la pace, fomenta la guerra; mentre vogliamo stabilire l'ordine, provoca la confusione, mentre vogliamo diffondere la virtù, semina la corruzione. Ma nessuna paura: contro di lui, che pur riveste tante forme di insidie, nessuna difesa abbiamo più valida e più forte di Maria Immacolata, che lo sconfigge pienamente e che trionfa di ogni male* ».

L'8 febbraio invitava gli Alunni del Pontificio Seminario Lombardo a nutrire grande amore per la Divina Madre: « *dalla sua protezione i futuri sacerdoti devono trarre l'incoraggiamento più efficace a proseguire, forti della tenerezza che vince ogni debolezza, decisi a portare ovunque, con ininterrotta opera di santificazione, nel mondo smarrito e deviato, i tesori della carità e della grazia di Cristo* ».

Il 13 febbraio alle Suore di Carità di Nevers: « *La vita terrena non è che un passaggio: dopo di noi altri verranno e attueranno il bene; e canteranno lo stesso inno che a noi è tanto caro e che cerchiamo di innalzare fino alla nostra morte alla Madre celeste. Nulla vi è di più alto, toccante e profondo del*

saluto rivolto alla Vergine Santissima: Dio ti salvi, o Maria.. prega per noi, adesso e nell'ora della nostra morte. *Se questa mirabile prece, scandita dal limpido accento dei bimbi, rivela un'alta poesia, non minore è la commozione che suscita quando, magari nella stessa casa, è ripetuta dalla voce delle persone anziane. Identica è la gioia per l'anima e confortatrice la speranza alimentata nei cuori* ».

Il 22 febbraio, nello scorgere a S. Maria in Domnica Papa S. Pasquale I genuflesso ai piedi della Celeste Regina commentava: « *E' il Papa che s'inginocchia davanti alla Madonna. Lungo i secoli questa tradizione di profondo ossequio alla Vergine è continuata. In ciò non c'è differenza tra il Papa, l'ultimo dei sacerdoti e l'ultimo dei fedeli: tutti ci prostriamo fiduciosi al cospetto di lei, la Madre di Gesù, la Madre nostra. Ben sappiamo tutti che la nostra preghiera in sè vale poco, ma se la deponiamo nelle mani supplici di Maria, nel suo cuore di Madre, essa acquista un valore inestimabile, essa è benedetta* ».

Il 24 maggio , parlando alle Congregazioni Mariane, si apriva con la semplicità di un fanciullo: « *Ricordate mattina e sera la Madre! E' naturale il farlo in ogni ora del giorno e pure della notte, anche semplicemente richiamandosi alle attenzioni verso la madre terrena. Ma assai più la benefica frequenza si esplica nei riguardi di Maria, Madre di Gesù e Madre nostra... Da tale devozione conseguono molteplici doveri, e tra essi quelli del candore, della verità, della semplicità. Chi oserebbe proferire una menzogna davanti alla propria madre?* ».

Ricordando poi la poesia dei giovani anni, specie di quelli dedicati a seguire la chiamata del Signore per quindi cooperare alla diffusione del Regno di Gesù, l'Augusto Pontefice teneva ad esprimere la sua gioia per la grazia di aver potuto sempre ricorrere a tanta Madre.

E' stato detto più volte che l'ora che attraversiamo è l'ora di Maria. E la Madonna, mediatrice e dispensatrice di tutte le grazie, ha fatto sì che a suprema guida della Chiesa arrivasse il figlio suo devotissimo, Giovanni XXIII il quale ne riflette co-

sì bene i lineamenti di clemenza e di pietà. Una madre è sempre disposta a perdonare, a riconciliare, a soccorrere; non dispera mai dei figli; e se una pena l'affligge, cerca di nasconderla per non dar mai motivo di sconforto a coloro che le sono più cari della sua vita.

Penso che sia stata proprio Maria, Aiuto dei Cristiani, *a ispirare al Santo Padre le grandiose iniziative del Concilio Ecumenico, del Sinodo, dell'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, destinate a rendere più proficua nell'odierna società la Redenzione di Cristo. Maria Lo conduce per mano e Gli conserva quel tratto esteriore che Lo rende, come Gesù, mite ed umile di cuore. E' Maria, causa della nostra allegrezza, che Lo fa contento, anche in mezzo alle molteplici, quotidiane cure del governo della Chiesa — sufficienti ad accasciare l'uomo più robusto —; è Maria, ripeto, a illuminarLo di quel sorriso innocente, da cui emana tanta serenità per coloro che possono vederLo in volto.*

Eminenze Rev.me, Eccellenze, Venerandi Confratelli nel Sacerdozio, Egregi Signori, Amici carissimi.

I tempi sono difficili, il mondo attraversa un travaglio che potrebbe farlo soccombere, ma nel cielo minaccioso è comparsa un'iride preannunciatrice di vittoria: della verità sull'errore, della virtù sul vizio, di quell'amore che fa concordi le Nazioni e tranquillizza le anime. Questo segno celeste è la dolce, amabile figura di Giovanni XXIII, per il quale esprimiamo, con filiale venerazione, il voto fervidissimo: l'anno che oggi si chiude sia il primo di una lunga serie, a gloria di Dio, a esaltazione della Santa Chiesa e a nostro conforto.

La cara Madonna della Fiducia, gratiarum Mater, *Gli ottenga di veder realizzato quanto la Sua ardente fede, il Suo confidente ottimismo, la Sua intelligente bontà fanno a tutti sperare per la Religione e altresì per il progresso civile di tutti i popoli della terra nella pace di Cristo!*

DISSERTATIONES

P. Cornelio Fabro, C.P.S.

ATTUALITA' DEL TOMISMO NELL'80° DELL'ENCICLICA « AETERNI PATRIS »

Il 4 agosto 1879, a distanza di un anno appena dalla elevazione al soglio pontificio, Leone XIII indirizzava al mondo cattolico la prima sua Enciclica dottrinale: le parole iniziali *Aeterni Patris* erano state prese probabilmente dal *Compendium Theologiae,* un gioiello fra i più splendenti della produzione minore dell'Angelico, che inizia precisamente con quelle parole. E' sintomatico che il grande Pontefice abbia dedicato questa ch'è considerata la prima sua grande Enciclica alla situazione culturale della Chiesa, mettendo a fuoco, con la vigoria propria del suo animo, il disagio interiore che travagliava le coscienze e indicandone la radice nello squilibrio dottrinale, nell'avventura delle ideologie, nell'incertezza speculativa a cui si abbandonavano le Università cattoliche, compresi gli Istituti ecclesiastici Superiori di Roma.

La filosofia moderna dei secoli XVII-XIX, prima con le scuole razionalistiche e poi col dilagare dell'idealismo e del positivismo, aveva invaso ogni angolo della cultura ed ogni aspetto della vita pubblica e privata, operando una frattura decisiva, e forse incolmabile, nella tradizione spirituale dello Occidente e allontanando progressivamente le coscienze dal Cristianesimo. La nuova filosofia, propagata con l'entusiasmo dei progressi della nuova scienza, animata dal concetto di libertà che faceva arbitro del proprio destino e misura del

proprio essere, relegava la filosofia antica ad episodio storico ormai conchiuso: l'epoca della trascendenza doveva cedere il passo a quella dell'immanenza, alla nuova età dell'uomo in cui la verità non doveva più essere accolta per autorità di Chiesa o di scuola, ma zampillante dall'essere stesso dell'uomo come dalla fonte della propria possibilità. L'urto di questa valanga aveva scosso, in non poche parti dell'Europa, anche le Scuole cattoliche e i Sommi Pontefici Gregorio XVI e Pio IX messi sull'allarme avevano dovuto intervenire ripetutamente: da una parte c'era chi dava tutto alla Ragione da cui staccava nettamente l'ambito della fede così che la coscienza del fedele rimaneva scissa e turbata; dall'altra invece c'era chi dava o voleva dare tutto alla fede, sequestrando la ragione in una situazione storica di condanna senza riparo. Così le ripetute condanne, opportune quanto indispensabili, non sortivano l'effetto sperato: la diagnosi del male rischiava di rimanere inoperante perchè tardava il rimedio, la cura radicale.

Il Pontefice additava il rimedio nel ritorno delle scuole cattoliche alla grande tradizione scolastica ed in particolare a S. Tommaso d'Aquino: la Scolastica continuava, nei tempi nuovi della prima formazione della cultura di nuovi popoli d'Europa, la grande tradizione patristica ed in particolare l'opera incomparabile di S. Agostino, Padre spirituale dell'Occidente. Educati ad una più severa disciplina logica, ad una più precisa divisione dei compiti della ragione, gli Scolastici avevano sceverato meglio la distinzione fra ragione e fede e riaffermato con maggiore consapevolezza il loro accordo. Lungi dall'essere stato un periodo di barbarie, il Medio Evo aveva ripristinato nella cristianità una certa qual continuità ideale col pensiero classico sia con un'insaziata curiosità e ricerca dei monumenti del pensiero classico, sia per il riconoscimento esplicito della consistenza propria che il momento speculativo otteneva di fronte alla fede. Era questo che toccava rianimare e riprendere in quella tradizione, lasciando cadere quel ch'era caduco e caduto nella parte che propriamente riguardava le

scienze naturali e storiche e rinnovando i problemi dall'interno: compito certamente arduo, ma i segni dei tempi erano ormai maturi e non si poteva indugiare ancora. Il modello e il Maestro di questa ripresa è indicato dal Pontefice in S. Tommaso.

I. - *La ripresa del tomismo nei Documenti Pontifici*

Questa ripresa caratterizza la vita dottrinale della Chiesa e può essere considerata senza dubbio la causa principale, con la divina assistenza che Dio non fa mai mancare alla Sua Chiesa, se la bufera del Modernismo non è riuscita a scompaginare la coscienza cristiana portandola in braccio al principio moderno dell'immanenza, com'è avvenuto p.es. ed avviene tuttora in campo protestante. Di questa ripresa indicheremo il contenuto dei documenti pontifici principali (1).

A. LEONE XIII. — Può essere considerato il vero iniziatore del movimento.

1. Enc. *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 (di cui in questo anno ricorre l'80° Anniversario). L'Enciclica ha per titolo: *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda.* Il Pontefice, ricordata l'indefettibile assistenza di Dio alla Sua Chiesa, denunzia la valanga dei nuovi errori che nei tempi moderni particolarmente si è scagliata contro le basi della fede sotto il pretesto che la fede abolisca e sopprima i diritti della ragione, ma a torto: « Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest ut superaddita Fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus habilem ad maiora reddat » (p. 180). Da parte sua la filosofia, lungi dal contrastare alla fede, è la via che porta alla medesima e sgombera il cammino dagli osta-

---

(1) Per l'elenco completo, v. J.J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Romae 1914, p. 177 ss.

coli: « Ac primo quidem Philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram Fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo "praevia ad christianam Fidem institutio", modo " christianismi praeludium et auxilium ", modo " ad Evangelium paedagogus " non immerito appellata est » (p. 180).

Tale infatti è stato l'atteggiamento dei Santi Padri e Dottori, fin dall'età più antica, circa i rapporti fra ragione e fede, quelli cioè di un positivo influsso reciproco quale si è rivelato sempre più esplicito nello stesso Magistero pubblico della Chiesa specialmente nei Concili Ecumenici fino al Vaticano al quale ripetutamente il Pontefice fa appello: « Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit ». I filosofi dell'antichità, che mancarono di questa guida, caddero — benchè sapientissimi — in molti errori ed incertezze: « . . . de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium » (p. 185). Alla scuola della fede crebbero i primi Scrittori ecclesiastici, gli Apologeti, i Padri greci e latini e al di sopra di tutti S. Agostino. Agli Scolastici viene riconosciuto il merito di aver raccolto, ordinato e portato a conoscenza dei posteri le ricchezze di verità che i Padri avevano raccolto nei loro immensi volumi; di quest'elogio sono meritevoli principalmente — e il Papa cita la Bolla *Triumphantis* di Sisto V del 1588 — S. Tommaso d'Aquino, il Dottore Angelico, e S. Bonaventura, il Dottore Serafico.

Da questo momento fino alla sua conclusione l'Enciclica si occupa unicamente del presentare l'opera incomparabile di S. Tommaso il quale « inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet... », nel portare ad unità e coerenza l'opera dei suoi predecessori. Dell'Angelico viene

lodata soprattutto l'originale sintesi filosofica, la chiarezza nel distinguere il campo della ragione da quello della fede così che tanto la ragione quanto la fede sono assurte per suo merito al supremo fastigio: « Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent; et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud, a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea rationem, ut par est, a Fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque Fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta » (p. 189).

L'Enciclica tocca brevemente dell'adesione che il Tomismo ebbe presso i vari Ordini religiosi e le varie Accademie delle principali Università (Parigi, Salamanca, Alcalà, Douai, Tolosa, Lovanio, Padova, Bologna, Napoli, Coimbra, ecc.), dell'opera che i Sommi Pontefici impiegarono per promuoverla dovunque e del grande onore ed autorità che la dottrina dell'Angelico ebbe nei massimi Concili della Chiesa (Lugdunense, Viennense, Fiorentino, Vaticano) e soprattutto nel Concilio di Trento nel quale S. Tommaso ebbe un riconoscimento che a nessuno mai toccò, nè primi nè poi: « Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peteruntur » (p. 191).

Quel che importa rilevare è che il Pontefice intende raccomandare soprattutto l'opera e la dottrina strettamente filosofica di S. Tommaso contro la quale — lo ricorda l'Enciclica — si scagliarono le animosità dei Riformatori: così la via maestra per ritrovare la verità perduta è il ritorno alla filosofia di S. Tommaso, come già — si compiace il Pontefice di constatare — molti Vescovi hanno felicemente intrapreso nelle proprie diocesi.

Avvicinandosi alla conclusione, il Pontefice espone alcuni suggerimenti pratici che da questo felice ritorno dovranno scaturire alle arti, alle scienze e a tutte le discipline dello spirito per la tutela della verità della fede cattolica. Giova ricordare soprattutto due avvertimenti: 1. (preeminenza assoluta di S. Tommaso) « Caeterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare, eiusque prae caeteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant » (p. 194). — 2. (necessità di studiare S. T. nelle sue fonti) « Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos, ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate » (p. 195).

In quest'impresa, così conclude l'Enciclica, l'esempio venga ancora dal Dottore Angelico... « qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse » (p. 195 s.). L'oggetto e il merito proprio dell'Enciclica è stato quindi soprattutto nel proclamare S. Tommaso come l'unico Maestro che la Chiesa riconosce ufficialmente e di proporlo autoritativamente alle Scuole Cattoliche.

All'Enciclica il Pontefice fece presto seguire alcune disposizioni per la pratica attuazione del programma in essa contenuto.

a) Con lettera al Card. De Luca del 15 ottobre nello stesso anno 1879, ordina *l'istituzione in Roma dell'Accademia di S. Tommaso* allo scopo di promuovere negli Istituti Ecclesiastici superiori romani (. . . in *Seminario Romano,* in *Lyceo Gregoriano,* in *Urbaniano aliisque Collegiis*) lo studio della filosofia « secundum mentem et principia Doctoris Angelici ». La fondazione dell'Accademia veniva consolidata con la Lettera che il Papa inviava il 21 nov. ai Cardinali Pecci e Zigliara, Prefetti dell'Accademia stessa, in cui annunziava lo stanziamento di una certa somma per sopperire alle spese necessarie. Le Costituzioni dell'Accademia venivano approvate dal Pontefice il 9 maggio 1895.

b) *La preparazione di una nuova edizione critica* delle Opere di S. Tommaso insieme con i commenti del Gaetano per la Somma Teologica e del Ferrarese per il C. Gentiles.

Su questa seconda gigantesca impresa, ancora in corso di esecuzione, il Pontefice ritornò con il *Motu proprio* « Placere nobis » del 18 gennaio 1880 nel quale annunzia la nomina della Commissione Cardinalizia (De Luca, Simeoni, Zigliara) e lo stanziamento di un fondo di L. 300.000.

c) A distanza di un anno dall'Enciclica, il 4 agosto 1880, Leone XIII pubblicava il Breve: *De Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando,* col quale l'Aquinate veniva proclamato celeste Patrono di tutte le Scuole Cattoliche di qualsiasi ordine e grado.

d) Con un Breve, in data 25 dic. dello stesso anno 1880, al Card. Deschamps di Malines il Pontefice manifesta il desiderio che venga istituito presso l'Università di Lovanio un Istituto superiore d'insegnamento della filosofia di S. Tommaso. Nel 1882 l'Istituto ebbe il suo vero fondatore e primo titolare del *Corso di alta filosofia di S. Tommaso,* il prof. D. Mer-

cier, poi Cardinale (²): da quest'Istituto s'irradierà per tutto il mondo il soffio di rinnovamento del pensiero tomistico.

Il grande Pontefice verso la fine del suo glorioso Pontificato, nell'Enc. *Depuis le jours* al Clero francese dell'8 Settembre 1899 ritornava sul programma della *Aeterni Patris* per arginare quella penetrazione della filosofia moderna nei Seminari che assumerà di lì a poco il nome di Modernismo.

Si può affermare pertanto che il rinnovamento delle dottrine tomistiche è stato l'obiettivo principale dei primi anni di tanto Pontificato: non c'è occasione, specialmente nella corrispondenza ai Vescovi, ch'egli non colga per inculcarlo (³).

e) La mente di Leone XIII era che anche i Francescani seguissero S. T. e chiarì la sua volontà con le gravi parole: « Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculis . . . Sanctum itaque sit apud omnes beati Francisci alumnos Thomae nomen: vereantur non sequi ducem quem bene scripsisse de se Jesu Christus testabatur » (lett. del 27 novembre 1898, al Ministero gen. dell'Ordine. Apud J. J. BERTHIER, *Op. cit.*, p. 264).

B. S. PIO X. — L'opera di Leone XIII in favore di S. Tommaso può riassumersi in due punti: *a)* S. Tommaso è dichiarato l'*unico* Maestro ufficiale delle Scuole Cattoliche di ogni grado; *b)* *Oggetto principale* della dichiarazione è la *ripresa della filosofia tomistica.*

Il Santo Pontefice proseguì nel solco già aperto rinnovando le prescrizioni leonine e precisandole, ad ogni occasione, con particolare vigore. Rileviamo gli interventi principali.

(²) Cf. L. DE RAEYMAEKER, *Le Card. Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie,* Louvain 1952, p. 13 ss.

(³) Cf. J.J. BERTHIER, *Op. cit.*, p. 211 ss.

1. Appena elevato al soglio pontificio in data 23 gennaio 1904, egli indirizzava all'Accademia R. di S. T. uno speciale Breve nel quale riassumeva e confermava gli atti solenni di Leone XIII, insistendo che l'obiettivo dell'Accademia era ... « explicare, tueri, propagare doctrinam, *praesertim de philosophia Angelici Doctoris* » (4).

2. Scosso dalla minaccia del Modernismo, avanzante su tutti i fronti della cultura, egli precisò ancora il richiamo leonino nel senso che il ritorno si doveva fare a S. Tommaso e non a qualsiasi tipo di filosofia scolastica: « *Quod rei caput est, Philosophiam Scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a S. Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a Decessore nostro sanctum est, id omne vigere volumus, et quatenus opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus* » (5).

3. L'atto più solenne del S. Pontefice a favore del tomismo è senza dubbio il *Motu proprio* « Doctoris Angelici » del 29 giugno del 1914, quasi alla vigilia della sua morte. In esso iniziava ricordando l'Enciclica del 1° Settembre 1910 *Sacrorum Antistitum* nella quale dichiarava autorevolmente all'Episcopato cattolico il significato preciso del ritorno a S. Tommaso e si lamentava protestando che alcuni avessero inteso il « praecipue » della *Pascendi* nel senso di « non unicamente », quasi fosse permesso insieme di seguire gli altri Dottori scolastici in qualche punto di filosofia anche se esso fosse in contrasto con quelli tomistici. Di conseguenza:

a) *Rinnovava le precedenti disposizioni*: « Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta fuerint, ea ut in posterum custodiantur, urgere atque evigere. Eadem Religiosorum Ordinum Moderatoribus praecipimus » (p. 695 s.).

---

(4) *Acta Sanctae Sedis*, 1903-1904, p. 654.
(5) *Acta Sanctae Sedis*, 1907, p. 640.

b) *Rettifica del significato di « praecipue »*: « Jam vero, cum dictum hoc loco a nobis esset « praecipue » Aquinatis sequendam philosophiam, non « unice », nonnulli sibi persuaserunt nostrae sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis e Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis Sancti Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendum. At eos multum animus fefellit. Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur » (p. 696 s.).

c) *Efficacia del tomismo contro gli errori moderni*: « Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuius principia cum *Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi* variique *Modernismi* erroribus aut communia sunt, aut certe non repugnant. Nam quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur » (p. 696 s.). Un'ammonizione, quest'ultima, di particolare importanza metodologica. Pertanto, concludeva quasi accorato il S. Pontefice, noi vogliamo ammonire tutti coloro che si occupano dell'insegnamento della filosofia e della teologia che se si allontanassero anche di un passo (*...si ullum vestigium*), specialmente in metafisica, dall'Aquinate, ciò non sarà senza gran nocumento ».

Un'altra novità dell'insigne documento è l'ingiunzione [6]

[6] La formula è categorica: « ... *Nos volumus, iubemus, praecipimus* » la cui forza risalta, per maggior contrasto, dal mite carattere del S. Pontefice.

che nelle Università, Facoltà e altri Istituti superiori sia pubblici come appartenenti a Ordini religiosi, che abbiano ricevuto il potere di conferire i gradi accademici, (in teologia) venga adottata come testo ufficiale la Somma Teologica di S. Tommaso. Al riguardo il S. Pontefice ricordava il detto di Giovanni XXII, che nel 1323 aveva canonizzato ad Avignone il « buon fra Tommaso »: « Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae » (p. 698).

Possiamo concludere che Pio X ha seguito con ogni fermezza la linea leonina. Possiamo anzi aggiungere che per sua opera il ritorno a S. Tommaso assume un carattere più preciso e risoluto per un tomismo integrale, senza sbandamenti.

C. Le XXIV tesi tomistiche. — A poca distanza del « Doctoris Angelici », cioè il 27 luglio 1914, con la firma del Card. Lorenzelli, Prefetto della S. Congregazione degli Studi e per ordine del Papa veniva pubblicato un elenco di 24 tesi nelle quali si conteneva un sostanziale compendio della filosofia tomistica ([7]). Neanche un mese dopo, il 20 agosto, il S. Pontefice affranto dal dolore per gli orrori della guerra mondiale, lasciava questa terra.

L'intento preciso della pubblicazione era di formulare i principi fondamenatali della speculazione tomistica . . . *in re praesertim metaphysica,* che servissero come linea direttiva nell'insegnamento: bisogna convenire che, a distanza di quasi mezzo secolo di studi e ricerche, queste *theses* s'impongono ancora con tutto il rigore e il vigore, anzi ne escono irrobustite.

D. Il Codice di Diritto Canonico (pubblicato da Benedetto XV nel 1917).

Può essere ascritta a merito di S. Pio X anche la disposizione inserita nel Codice ufficiale delle leggi della Chiesa

---

([7]) La formazione delle tesi è attribuita al gesuita P.G. Mattiussi.

di cui egli ordinò la compilazione seguendo direttamente i lavori della Commissione.

Can 1366, § 2: Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrina et principia, eaque sancte teneant » (p. 693).

Ad esso fa riscontro per le scuole dei religiosi il *Can. 589*, § 1: « Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis » (p. 292 s.).

E. L'Enciclica « Studiorum Ducem », di Pio XI, del 29 giugno 1923.

Pubblicata in occasione del VI Centenario della Canonizzazione del Santo Dottore, il solenne Documento richiama con energia le precedenti disposizioni di Leone XIII e Pio X con le ricordate disposizioni del C.I.C. Il Pontefice precisa che ciò non abolisce la ricerca nè proibisce la discussione per quei punti che ancora rimanessero controversi. Il medesimo grande Pontefice, nella Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* del 24 maggio 1931, stabiliva:

Art. 29 a: — « In facultate theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scolastica tradenda est; ideo, veritatibus Fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demostratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam Sancti Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur ».

Art. 29 b: — « Philosophia scolastica tradatur eaque ita ut auditores plena coherentique syntesi doctrinae ad methodum et principia Sancti Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et dijudicentur » (p. 77).

F. L'Enciclica «Humani generis» di Pio XII, *del 12 agosto* 1950. — Di fronte al dilagare delle nuove filosofie atee, materialiste, esistenzialiste, evoluzioniste, il Pontefice si richiama alla prescrizione del C.I.C.: « Nelle scienze filosofiche siano seguiti il metodo, la dottrina e i principi del Dottore Angelico: giacchè, come ben sappiamo dall'esperienza di parecchi secoli, il metodo dell'Aquinate si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni quanto nella ricerca della verità; la sua dottrina poi è in armonia con la rivelazione divina ed è molto efficace per mettere al sicuro i fondamenti della fede come pure per cogliere con utilità e sicurezza i frutti di un sano progresso ».

Se è permesso esprimere un'impressione (è solo un'impressione), con tutto l'ossequio e la riverenza che sono dovuti al Supremo Magistero, sembra che la spinta al « ritorno a S. Tommaso » genuino e senza compromessi abbia raggiunto il suo vertice e la formula più precisa e risoluta nell'opera di S. Pio X. Nel caos della presente situazione filosofica è a quella formula che va il desiderio di chi scrive per un tomismo profondo ed operante nella cultura contemporanea, senza compromessi.

II. - *La preparazione della ripresa del Tomismo*

Gioverà ricordare che la grande Enciclica leonina non fu un gesto improvviso, ma essa si presenta piuttosto come la conclusione opportuna e felice di un esplicito e vivace movimento di ritorno al tomismo ch'era maturato negli ultimi anni del pontificato di Pio IX. L'inizio del movimento era partito da Napoli, da quella gloriosa Scuola del Sanseverino che fu certamente la più attiva fra i vari centri della Penisola dopo l'opera del Canonico Piacentino, e già allievo del Collegio Alberoni, Vincenzo Buzzetti, all'inizio del secolo. Infatti nella Domenica in Albis del 1875 il Card. Riario Sforza, Arcivescovo di Napoli e Gran Cancelliere del Collegio Teologico di quella Città, indirizzava al Pontefice una formale petizione perchè S. Tommaso venisse dichiarato patrono della gioventù studiosa, e ricordando come nel 1729 Benedetto XIII aveva proclamato S. Luigi Gon-

zaga patrono della gioventù, mostrava l'opportunità d'inserire ora contro gli incalzanti errori il patrocinio dell'Angelico: « Nunc autem agitur de scientiis ipsis reformandis; agitur de Theologia ad propriam ac nativam dignitatem restituenda: agitur de declarando Patrono non solum studiosae iuventutis ut recte vivat, sed etiam Praeceptorum ut recte doceant; agitur de concordia inter rationem et Fidem, inter scientiam et pietatem promovenda: uno verbo angelicus Aloysius sit Patronus quoad cor, angelicus Thomas sit Patronus quoad cor simul et quoad mentem » (p. 326) (8). La richiesta proclamazione avrebbe degnamente concluso le celebrazioni del VI Centenario della morte del S. Dottore dell'anno precedente alle quali lo stesso Pontefice si era degnato di partecipare con una Lettera di alto elogio per l'Aquinate inviata all'Accademia Napoletana.

La petizione fu dal Pontefice accolta con vivo favore e collocata su quel piano universale di rinnovamento dottrinale che la valanga degli errori, il dilagare delle confusioni ideologiche, gli smarrimenti di ogni genere rendevano sempre più urgenti. Perciò quanto alla richiesta proclamazione di S. Tommaso a Patrono universale della gioventù studiosa, il Papa, mentre lodava l'iniziativa, esortava a suscitare un movimento di adesione da parte dell'intero Orbe cattolico perchè la proclamazione incontrasse l'armonia e la fusione degli animi: « Laudamus itaque desiderium quo petitis ipsum Patronum constitui Universitatibus omnibus, Gymnasiis et Collegiis; at cum haec vota totum respiciant Orbem, vos simul animadvertere gaudemus id undique petendum esse ut res iuxta eorum, ad quos pertinet, suffragium rite decernatur. Iam vero contentio, quam passim excitatam laeti conspicimus exigendi philosophicas theologicasque disciplinas ad scholasticam methodum, suadere videtur huiusmodi postulata crebriora in dies fieri debere; quod certe assequetur, ut, honore multo splendidiore, sancto Doctori ab omnibus expetito Patronatus universalis Studiorum ab hac sancta Sede deferatur » (9).

Non sorprende che il primo ad associarsi al movimento sia stato proprio il vescovo di Perugia Gioacchino Pecci, il quale, nel giugno dello stesso anno, rivolgeva al Pontefice una concisa quanto vibrata petizione a nome anche degli Ordinari dell'intera Umbria. Dopo aver ricordato la petizione napoletana e riconosciuta l'urgenza del ritorno

---

(8) J.J. Berthier, O.P., *Sanctus Thomas Aquinas " Doctor Communis " Ecclesiae*, Romae 1914, p. 326. Precedente a questa sembra la petizione analoga che il medesimo Card. inviò al Pontefice « die festo S. Thomae Aquinatis » dello stesso anno (*Ibid.*, pp. 328-330).

(9) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 328 e p. 394 s.

a S. Tommaso, egli ricorda la propria opera già in atto e presenta quasi la « formula canonica » della proclamazione: « Quapropter nos, qui sanctum Thomam Aquinatem ardenti semper amore prosecuti philosophicas theologicasque disciplinas secundum principia ac rationem ab ipso adhibitam Seminariorum nostrorum alumnis tradi ex animo optamus, vota precesque nostras votis precibusque quamplurium Italiae Episcoporum lubentes coniungimus, instanter obnixeque supplicantes, ut ad Fidei praesidium et decus, ad religiosae civilisque societatis bonum, ad optimum studiorum rationem pene universe collapsam restituendam, ad scientiarum bonorumque artium incrementum, solemni sanctione Angelicum Doctorem omnibus catholicis Scholis et Athenaeis Patronum constituas, et Ducem quem sequantur, proponas » ([10]).

Il movimento dilagò presto con grande messe di consensi: il 30 giugno 1875 da Bordeaux la petizione collettiva del Card. locale assieme ai Cardinali di Venezia, Valenza, Ancona e Dublino (p. 331 ss.), in luglio il Card. di Malines (p. 333 s.), in agosto l'Arcivescovo di Sorrento (p. 367 s.), il Card. di Bologna con i suffraganei (p. 334 s.), nello stesso mese il Vescovo di Capua con i suffraganei (p. 338 ss.), ai quali seguirono in gran copia fino al 1879 le petizioni non solo degli Ordinari di ogni parte del mondo, ma anche di Accademici, Seminari e Ordini religiosi. Fra questi ricordiamo quelle dell'Ordine domenicano (p. 382 ss.), del Seminario Vaticano (p. 387 ss.) ([11]).

Un cenno speciale ci sembra meriti la petizione del Generale dei Rosminiani, P. Giuseppe Gioacchino Cappa, inviata da Stresa il 7 marzo del 1877 nella Festività di S. Tommaso, per l'accostamento esplicito che vi si fa di Rosmini con l'Angelico Dottore.

Infatti, indicata l'opportunità della petizione, il richiedente ricorda come Rosmini — la cui opera ebbe già il plauso di Gregorio XVI — sarebbe stato il primo in Italia, un mezzo secolo fa, a rimettere in onore le dottrine e il metodo di S. Tommaso; « Antonius Rosminius ... miro Aquinatis amore incensus, non modo illius nomen ac sententias singulis suis scriptis, immo singulis fere pagellis inseduit atque illustravit, sed primus, ni fallimur, inter omnes huius saeculi philosophos, quinquaginta abhinc annis, eius methodum veritatis inquirendae iterum revocare in Italia aggressus, Philosophiam caeterasque scientias omnes cum Theologia ita coniunxit, ut illas tan-

---

([10]) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 331.

([11]) Fra le Accademie che nel secolo scorso scelsero per Patrono l'Angelico sembra tenere il primo posto l'Università di Bologna che lo proclamò con atto solenne nella festa del 7 marzo 1825; come venne prescritto dalla Costituzione di Nostro Signore Leone XII (J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 397).

quam Theologiae administras atque ancillas haberet, ideoque nobis Divum Thomam ut praecipuum exemplar in rebus philosophicis pertractandis proposuit et commendavit » (p. 392).

Ricordando poi l'esortazione di Pio VIII allo stesso Rosmini che agli uomini moderni il ritorno alla religione doveva scaturire soprattutto « con la forza della ragione » (*rationis vi*), aggiungeva: « Neque nos novimus quinam alius Ecclesiae Doctor " rationis vi " (et scilicet ratione, quae aeque modesta ac firma quam longissime abest ab illa tam superba tamque inani ratione, quam hodie iactant Rationalistae) strictius ac praestantius usus fuerit quam divus Thomas, ad sanctissima catholicae Religionis dogmata tuenda, erroresque omnes profligandos » ([12]). La lettera si conclude con una calorosa perorazione per l'urgenza dell'invocata proclamazione. Sentimenti molto simili si leggono nella lettera di adesione alla *Aeterni Patris* che il successore P. Luigi Lanzoni inviava da Domodossola a Leone XIII: in essa mentre si fa menzione della precedente petizione, non ricorre più il nome del Rosmini e si limita a dichiarare che ... « Aquinatis doctrina qua in theologicis, qua in philosophicis disciplinis quam carissima nobis ante alios una in omne tempus fuit » ([13]).

Con l'elevazione al Soglio Pontificio del Card. Pecci, le petizioni continuarono così che il nuovo Pontefice si trovò nell'atmosfera più propizia per preparare ad emanare quella proclamazione di cui egli stesso era stato acceso e convinto fautore fin dall'inizio del movimento. Il coro di adesioni che seguì alla pubblicazione della *Aeterni Patris* non ha forse riscontro nella Storia della Chiesa: è un plebiscito di consensi e di entusiasmo da ogni parte del mondo come se la divina pianta avesse finalmente trovato l'acqua viva a cui attingere linfa e vigore. Infatti in quasi tutte queste adesioni c'è il riferimento esplicito al caos ideologico che il pensiero moderno aveva diffuso un po' dappertutto, e che il ritorno a S. Tommaso avrebbe finalmente fugato dall'orizzonte della Chiesa.

Spigoliamo qua e la. Il Card. Parocchi, Arcivescovo di Bologna e acuto cultore di filosofia, scrivendo il 21 settembre (sembra sia il primo, in forma ufficiale), sembra preoccupato soprattuto dell'invasione dell'Ontologismo sotto il quale sembra incluso non solo il pensiero del Mamiani e del Gioberti ma anche (se non erriamo) quello del Rosmini. Lamenta anzitutto: « Animam hominis autumabant non ex se atque intrinsecus rationalem esse, sed ab extrinseco lumine divinitus demisso, quo ens, possibile seu commune scilicet " idealitatem "

([12]) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 391 s.
([13]) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 601 s.

quam vocant, Dei, valeat intueri. Porro propositionem eiusmodi hinc dogmati de anima rationali ex nihilo condita adversari, inde vero ad Ontologismum deflectere, aequissimi iudicii homines pro comperto habuerunt » (p. 421). Dopo aver mostrato che simili teorie distruggevano l'unità sostanziale dell'uomo, il Cardinale spingeva più a fondo l'analisi dell'errore: « Unitatem insuper atque identitatem τοῦ "esse", tum in reali, tum in ideali ordine positam effinxerunt, ideoque creaturarum "esse" ad divinam essentiam, ceu partes ad totum, ceu radios ad centrum pertinere arbitrati sunt, quod non sine ontologici Pantheismi crimine defendi potest » (p. 421).

L'allusione all'ente ideale rosminiano, sia pure in modo troppo succinto, ci pare evidente.

La lettera dell'Episcopato Campano è un inno come per un proprio trionfo, e la cosa si comprende bene. Dopo aver deplorato la babele filosofica moderna . . . *praesertim apud Germanos philosophos,* si mette giustamente in risalto l'opera della Scuola Napoletana e il legittimo orgoglio di aver promosso il movimento della ripresa tomistica: « *Qua in re te nostro desiderio satisfecisse testamur,* — fieri di essere sempre stati all'avanguardia non solo negli ultimi tempi ma da lunghi secoli nello studio di S. Tommaso: « Pluribus enim abhinc annis eo nos divi Thomae doctrinis indivulse adhaesimus, et non parum operae et laboris insumpsimus, ut haec studia in nostris Seminariis proveherentur. Siquidem illustre Theologorum Collegium Neapolitanum quinque abhinc saeculis doctrinas divi Thomae excoluit, easque veluti ignes sub cinere tantisper delitescentes e cinere sublevavit, quorum scintillae in has omnes provinciae a nobis inductae nova incendia in iuvenum animis suscitarunt » (p. 418). Una dimostrazione recente dell'efficacia di questa fedeltà al Dottore Angelico è l'aver espugnato la superba cervice di un filosofo tedesco ch'era stato colpito dalla suprema censura, il Günther, il quale dopo un colloquio col grande Sanseverino (*qui Neapolitani Capituli et Collegii Theologorum lumen et ornamentum exstitit*) fece atto di soggezione alla condanna della S. Congregazione dell'Indice ([14]).

L'adesione del venerando Card. Newman — che si firma « Umilissimo, devotissimo, obbligatissimo servitore e creatura » — (è scritta in italiano!) è nel richiamo al filone perenne della tradizione cattolica: « I buoni cattolici tutti sentono che è cosa di primiera necessità di stabilire sopra princìpii larghi e saldi i progressi intellettuali, senza i quali non potrebbe la santa Chiesa compire perfettamente la

---

([14]) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 417 s. Il ricordo del Sanseverino ritorna anche nella seconda lettera dell'Arciv. di Napoli G. Sanfelice del 1° gennaio 1880 (p. 444).

sua missione soprannaturale. Tutte le ricerche dei Teologi, tutte le dimostrazioni dei controversisti, tutte le istruzioni dei Pastori, s'innestano nella vera tradizione filosofica cattolica, e sono in sostanza conformi alla dottrina di sant'Atanasio, di sant'Agostino, di sant'Anselmo, di san Tommaso, come sono concordi fra sè questi grandissimi Dottori. In questo nostro secolo, in cui si vede tanta coltivazione della mente, tanta agitazione e tanto eccitamento dell'intelletto, tante speculazioni, o vere o false, e per conseguenza tentazioni tanto grandi d'oltrepassare i limiti dall'antico sentiero, vi abbisognava appunto ciò che la Vostra Santità nella Vostra Lettera enciclica si è degnato provvederci » (15).

In quest'elenco ci piace ricordare la testimonianza degli Arcivescovi di Atene e di Nasso, anch'essa redatta in buon italiano. Dopo aver denunziato che l'abbandono di S. Tommaso in filosofia . . . fu la causa precipua dello scadimento e delle aberrazioni di questa nobile disciplina e la funesta cagione dei mali che affliggono e contristano il mondo, si legge questa testimonianza personale: « Educati per divina clemenza in codesto venerabile vostro Collegio di " Propaganda Fide ", noi apprendemmo fino da giovanetti a riverir ossequiosi nel grande dottor San Tommaso, un maestro sagace, un duce agguerrito e sicuro, un oracolo infine, non meno nelle teologiche, che nelle filosofiche discipline, e ad attingere con avidità negli inesauribili tesori che il potente suo genio ha accumulato » (16).

La preoccupazione per le aberrazioni della filosofia moderna è la nota dominante dell'episcopato di lingua tedesca. Esplicito fra tutti è il Vescovo di Basilea che dà il panorama della situazione: « Quod si reprobanda ac censuranda tam erat eorum doctrina, qui quascumque cognitiones, Fidei praeliminares, uti Dei exsistentiae et immortalitatis animae, ope rationis erui et haberi posse negabunt, sed ex quadam originaria traditione hasce notiones derivabant, in quibus praecipue Lamennais et Beautain: eo magis reiicienda et condemnanda erant systemata aliorum, qui vel, duce Hermesio, a dubio omnem veritatis explorationem philosophicam incipiendam autumati sunt, vel, duce Antonio Günther, via rationis speculativae ipsa quoque revelata Religionis mysteria resolvi posse in proprii nominis philosophemata

---

(15) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 428.

(16) J.J. Berthier, *Op. cit.*, p. 479. E' strano il rilevare, a questo riguardo, che nella lettera dei professori ed alunni del Seminario Vescovile di Piacenza non si fa alcun accenno a colui ch'è ritenuto oggi l'iniziatore del Neotomismo, il Can. V. Buzzetti (Cf. p. 649 s.). A titolo di curiosità notiamo che alcuni Vescovi dichiarano di aver fatto adottare nei loro Seminari il testo di filosofia del Sanseverino (Vercelli, p. 508; Crema, p. 522; Bergamo, p. 537; Mazzara, p. 548).

[illegible]

E per l'elogio finale scegliamo l'Ammonimento Ap. del Principato di Monaco: « J'ai nommé saint Thomas d'Aquin, l'homme le plus accompli qui ait jamais vécu » (p. 554).

[illegible]

III – L'opposizione al Tomismo della filosofia moderna

[illegible]

A) [illegible]

[illegible]

[illegible] articoli pubblicati nel 1862 nella *Allgemeine Zeitung* [illegible]

[illegible] alle prescrizioni della *Aeterni Patris*.

[illegible]

bili che non poteva avere alcun esito (I, 6-9; II, 9-13) ([21]). Se non che Aristotele e il Cristianesimo stanno in completa opposizione, l'uomo non può essere più considerato come un pezzo qualsiasi ma sta al centro del mondo, e così S. T. ha svisato tanto il mondo della natura come quello della grazia (I, 10-24; II, 14-21).

Attacca ancora l'A. la dottrina tomistica dei rapporti fra l'individuo e la società come fra Chiesa e Stato che fa i principi soggetti al Papa e lo Stato soggetto alla Chiesa, giustificando gli orrori e le violenze dell'Inquisizione (I, 38-42; II, 34-38).

La conclusione, che si delineava fin da principio, è doppia:

a) S. T. non si può affatto presentare come il tipo del filosofo cristiano e ciò per la frattura (*Bruch*) ch'egli ha introdotta in tutti i campi, spezzando l'unità della vita spirituale e subordinando la personalità all'oggettività (autorità).

b) Non esiste quindi, nè può esistere più, un tomismo: il tomismo di oggi significa altra cosa che nel Medioevo, ed anche se molti oggi credono di essere tomisti, tomisti nel senso di S. Tommaso non esistono più (I, 43-53; II, 38-46). *Aut-Aut*: o si vuol essere tomisti e allora si torni al Medioevo con quel che ciò significa; o si vuol essere moderni, e allora un ritorno a S. Tommaso non ha nessun senso e tocca convenire che il Tomismo ha fatto il suo tempo (I, 53; II, 46).

Il Saggio *Thomas von Aquino und Kant* del 1901 riprende questa conclusione per mostrare come il tomismo resta estraneo al concetto moderno d'interiorità e libertà portato da Kant, all'elaborazione della « sostanza spirituale » che garantisce la ricerca della verità (p. 8 ss.). Il realismo immediato di Aristotele, la sua antiquata concezione della natura, l'astrattismo delle idee e dei principi universali mostrano l'intima contraddizione nell'aristotelismo d'idealismo e naturalismo, non meno che l'impossibilità di una connnessione dell'Aristotelismo con qualsiasi religione e tanto meno con il Cristianesimo (p. 23 ss.). Il tentativo di S. T. di fare la sintesi di Aristotele con il Cristianesimo è un semplice episodio storico che deve restare al suo posto, come fallimento completo ai danni dello stesso Cristianesimo (p. 37 s.). Tocca ai moderni seguaci di Kant « rivendicare la vera

---

([21]) L'A. riconosce in questo la grande differenza fra S. T. e Lutero nei rapporti fra fede e ragione: « Wissen und Glauben geraten nicht miteinander in Widerspruch. So verhalten sich Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zueinander als z.B. bei Luther, der sich nicht genug darin tun kann, den schroffen Gegensatz von Natur und Gnade hervorzukehren » (I, 8; II, 12: dò il testo della II ed., quello della I è un po' più ampio).

sostanza della vita per una vera sostanza della vita; per la liberazione, chiarificazione, interiorizzazione del mondo spirituale... » senza lasciarsi impressionare dall'accusa d'incredulità e di soggetticismo ch'è lanciata dal Tomismo (p. 42 s.) ([22]).

B) L. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme, Gauthier-Villars,* Paris 1925 di pp. 811 ([23]).

Si tratta di una vasta compilazione di pretesa storico-critica circa i risultati sulle indagini della formazione del Tomismo in seno alla Scolastica, fatta con criteri completamente opposti a quelli dell'Eucken. Lo scopo è dichiarato subito nella prefazione: « Cet ouvrage est consacré à l'étude historique du problème dont la Scolastique a discuté par excellence, celui de l'accord de la raison et de la foi, et è l'examen critique de la solution qu'en a proposée le Thomisme et que le Magistère ecclésiastique a solennellement adoptée ».

La posizione del Tomismo nella Scolastica rivendica di aver superato ambedue gli scogli a cui va incontro ogni tentativo di conciliare fede e ragione, il razionalismo e il fideismo, le intemperanze dei dialettici e il soggettivismo degli Occamisti: « En partant des principes de philosophie naturelle posés par Aristote, on peut établir démonstrativement les fondements de la foi, l'existence de Dieu, le monothéisme, etc.; on peut, pareillement, réfuter victorieusement les objections des hérétiques contre les mystères de la religion qui, tout en étant suprarationnels, ne sont pas pour cela antirationnels ». Per realizzare questa impresa S. Tommaso abbandonò il Platone dei Padri e dei primi Scolastici, per volgersi ad Aristotele fautore di un realismo immanentista inconciliabile con i dogmi fondamentali del Cristianesimo e propugnatore di una filosofia della natura ch'è stata demolita pezzo per pezzo, a cominciare dalla scuola nominalista di Parigi del sec. XIV e poi dalla fisica moderna: « On se demande alors pourquoi l'Aristotélisme, qui a si complétement échoué dans sa destination originelle, a pu complétement triompher dans le domaine de hasard, auquel il n'était nullement prédestiné: la justification rationnelle du dogme révélé » (p. XXI).

([22]) Nell'appendice (*Nachwort*) aggiunta al *Die Philosophie des Th. v. A.;* II ed., l'A. — pur non modificando la sostanza della sua tesi — prende atto delle critiche del Dittrich e riconosce ampiamente i singolari meriti dell'opera e della speculazione tomistica che antepone al fideismo protestante (II, 49 ss.).

([23]) L'opera sembra voglia essere una risposta al celebre saggio del tomista napoletano e primo Segretario della Pont. Accademia Romana di S. Tommaso, S. Talamo: *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia,* III ed. Siena 1881, ch'è citato dall'A. a p. XXVII.

La risposta a quest'interrogativo, ed è l'aspetto originale della critica dell'A., si ha dalla profonda modificazione o trasformazione che S. T. ha introdotto nell'Aristotelismo, ossia la trasformazione della distinzione logica che Aristotele poneva fra le due questioni: *quid sit* e *an sit* nella *distinzione reale dell'essenza e dell'esistenza*. Secondo l'A. — e non saremo noi a dargli torto — questa distinzione è decisiva per tutta la metafisica tomistica ed è indispensabile per la retta intelligenza della natura di Dio e del significato di tutti i dogmi del Cristianesimo (creazione, Trinità, Incarnazione, immortalità degli Angeli e delle anime umane (p. XXIII ss.).

La conclusione dell'A. è presa dal Duhem e consiste nella dichiarazione del fallimento completo della sintesi tomistica: « La vaste composition élaborée par Thomas d'Aquin se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaïsme. Le Thomisme n'est pas une doctrine, il est une aspiration et une tendance; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse » (p. XXVIII). Ma non si tratta, insiste per suo conto l'A., soltanto di fallimento, bensì di un succedersi di continue contraddizioni sia rispetto al pensiero di Aristotele, sia per riguardo del significato delle verità del Cristianesimo. Ma c'è un'altra contraddizione, avverte l'A., e questa sta nell'atteggiamento ambiguo verso il tomismo nell'interno stesso della Chiesa: poichè al tomismo teologizzante dei domenicani, si contrappone il tomismo antropologico di Suarez e Molina... « qui représente la façon d'équivoquer des Jésuites » (p. XXXII). Il problema presentato da S. T. « non è soltanto un problema mal risolto, esso è anzitutto e soprattutto un problema mal posto » (p. XXXVI). Tale l'obiettivo del prolisso volume che ha trovato nel campo tomista la più decisa opposizione, ma ch'è sintomatico come rappresentante di un atteggiamento che non è raro neppure in ambienti cattolici, come si dirà.

C) G. SAITTA, *Il carattere della filosofia tomistica,* Firenze, Sansoni, 1934 [24].

L'A. deve aver conosciuto direttamente, nella sua prima formazione intellettuale che poi abbandonò per passare all'idealismo, la scolastica e il tomismo, a differenza dei due Autori precedenti: forse que-

---

[24] Pubblicato prima in articoli nel « *Giornale critico della filosofia italiana* », 1932, diretto da G. GENTILE.

sto spiega la violenza verbale dei suoi attacchi. L'obiettivo del vol. è palpabile e immediato: « Il nostro proposito, come vedranno i lettori, è stato quello di dimostrare il significato politico della filosofia tomistica, la quale nel suo ecclettismo è tutta indirizzata a porre saldamente le basi della concezione teocratica della vita » (p. 7). L'errore metodologico del Tomismo è già presente nella Patristica, quello di razionalizzare il dogma, di assimilare la filosofia greca alla rivelazione... arrivando ad una sintesi soltanto apparente: ma sintesi comunque indispensabile alla Chiesa per i suoi fini pratici. Infatti: « La Chiesa aveva giustamente dal suo punto di vista intuito che lo sviluppo di tutti gli elementi politici, sociali, scientifici dell'antichità rappresentava un periodo permanente alla sua esistenza, ed una Europa la quale esperta dell'esperienza cristiana ricreasse con crescente originalità il pensiero greco-romano, era un'Europa perduta per sempre alla sua azione » (p. 12).

Si può riconoscere che nelle successive analisi l'A. mostra spesso una conoscenza diretta dei testi tomisti e della struttura della speculazione tomista. Ma la conclusione è quella del Rougier e del Duhem: « Tutta la sua attività [di S.T.] è, invece, dominata dall'anelito profondo di accumulare il sapere del suo tempo, di riordinarlo e di chiarirlo, perchè servisse ai fini religiosi e politici di quella teocrazia che ai suoi occhi era il fondamento stabile e visibile della religione alla quale s'era votato. Invano si ricercano in lui intuizioni nuove filosofiche: il suo còmpito fu certo grandioso e cercò di assolverlo, ma esso, che riuscì a saldare comunque elementi estranei e in sè contrastanti, fu privo di quella luce superiore, che rivela il genio filosofico. Tommaso fu il più grande summista medievale, ma non fu per nulla un filosofo originale » (p. 22).

Tutto il suo procedere è viziato in radice, proclama l'A., dalla subordinazione della ragione alla fede; anche se S. T. concede a parole una certa autonomia data ad Aristotele, ciò « ...non si spiega affatto con motivi di ordine speculativo, bensì con motivi di ordine puramente religioso o apologetico, cioè in sostanza, di ordine politico »: della necessità cioè di assoggettarsi alla Chiesa, nel quadro della gerarchia cattolica, il cui apice è il Papato (p. 24).

L'A. passa successivamente a verificare questa sua tesi in 5 capitoli: *teologia e filosofia, immortalità dell'anima e conoscenza umana, la Teodicea, libertà umana e grazia, teocrazia.* Segnaliamo al riguardo alcune affermazioni o conclusioni: le dimostrazioni della spiritualità e immortalità dell'anima individuale non approdano a nulla (p. 29); la distinzione di intelletto agente e intelletto possibile dipende da ... esigenza religiosa (p. 37); nessuna delle 5 vie per l'esistenza di Dio

riesce a concludere (p. 55 ss.), sia per il loro « esteriorismo » fondato sull'idea di un governo di Dio *ab extra* — da cui poi il passaggio alla teocrazia papale! — (p. 64), sia perchè « il principio di causalità — come ha dimostrato Kant — è applicabile soltanto al mondo dei fenomeni » (p. 67). In particolare il sospendere l'attualità di ogni realtà, come fa S. T., alla volontà divina tanto nel mondo della natura come in quello della grazia, tradisce lo scopo evidente di subordinare la moralità e la politica alla prassi ecclesiastica (p. 80); la necessità dei Sacramenti per la vita della grazia mette i fedeli in completa soggezione alla gerarchia così che tutti i dogmi si risolvono « nell'unico dogma dell'autoritarismo soprannaturale rappresentato dal Papa, Vicario di Cristo, che assomma in sè tutta l'autorità spirituale, giuridica e politica » — la papolatria (p. 107 s.). Il giudizio ultimo su S. T. è a p. 137 s., cioè di paladino della « teocrazia papale ».

IV. - *L'opposizione al Tomismo da parte cattolica: Johannes Hessen* [25]

L'appello dell'Eucken di rivolta al ritorno a S. Tommaso, proclamato dalla *Aeterni Patris,* è stato raccolto con l'impegno di tutta la vita — per strano che possa sembrare — proprio da parte cattolica con una insistenza ed ostinazione che suggerisce riflessioni e constatazioni piuttosto amare e dolorose per l'orientamento contemporaneo della filosofia cristiana: si può dire con ogni obiettività, mi sembra, che Hessen non ha fatto altro che raccogliere i giudizi più negativi sul pensiero tomista dimenticando da una parte ogni contributo positivo e la formidabile originalità ed energia di quel pensiero rispetto ai

---

(25) E' sacerdote cattolico, prof. all'Università di Colonia. La sua avversione al Tomismo circola in tutte le sue opere: spec. in *Erkenntnistheorie,* Berlin u. Bonn 1926 e in *Das Kausalprinzip,* Augsburg 1928. Essa è stata esposta in forma sistematica nel *Thomas von Aquin und Wir* (E. REINHARDT, München-Basel 1955) ch'è la II ed. del *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin* del 1926 (Strecker u. Schöder, Stuttgart): la I e II parte sono nelle due opere pressochè intatte, mentre la *Einleitung: Thomas heute* (pp. 7-16) e la II parte con la Conclusione (*Was können wir von Thomas lernen?*) sono state aggiornate e quasi completamente rielaborate. Le citazioni rimandano all'ed. 1955, quando le due ed. coincidono le indichiamo entrambi. L'ispiratore diretto da parte cattolica dell'antitomismo dello H., a giudicare dalle frequenti citazioni, sembra J. FROHSCHAMMER, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino kritisch gewürdigt,* Leipzig, Brockhaus 1889 — il quale prende lo spunto precisamente della *Aeterni Patris* di Leone XIII (cf. pp. VI, XII, XVII e passim). Le opere del F. sono quasi tutte all'Indice.

suoi contemporanei, per esasperare dall'altra parte le lacune o deficienze che vi si potrebbero riscontrare. In confronto con l'Eucken, che sa mantenere la sua opposizione ad un livello di sobrietà e signorilità, qui l'attacco manifesta una coscienza torbida e turbata che sa di muoversi sul terreno minato principio dell'immanenza del pensiero moderno condannato dalla Chiesa.

Prendendo lo spunto dall'Eucken, l'A. proclama come dovere di « giustizia » (*Gerechtigkeit*) la necessità di contrastare l'appello di Leone XIII, di S. Pio X e di Benedetto XV del « ritorno a S. Tommaso » e irride ai cattolici che l'hanno promosso (Erhle, Manser, Grabmann, ecc.): plaude invece a quanti, specialmente in Germania, in questa prima metà del secolo hanno cercato d'indebolirlo (Erhard, Baeumker, Mitterer, Santeler, Wittmann, Winter studioso e seguace dell'antitomista Frohschammer...). Con il Winter egli conclude soddisfatto che « *il grande commentatore di S. Tommaso nel sec.* XX, *dev'essere antitomista* » e che « *nei circoli scientifici del Cattolicesimo di oggi è respinta ogni assolutizzazione del sistema tomista* » (p. 14 s.: corsivo dell'A.).

L'attacco alle dottrine tomistiche è condotto con metodico accanimento. Dominato dallo spirito del sistema, manca a S. Tommaso ogni contatto con la realtà più che a qualsiasi altro scolastico, eccettuato lo Scoto (p. 24 s.): ma il « sistema » che costituisce lo scopo del Tomismo non è sul piano filosofico, bensì su quello teologico. La sua opera che sembra così imponente non è che una elaborazione riflessa: è una « filosofia di prescrizione ecclesiastica » (*eine kirchlich gebundene Philosophie*) secondo una stretta « dipendenza della filosofia dalla Teologia » e perciò una « filosofia di autorità » (p. 82 s.). Colpisce perciò nel grandioso edificio tomistico il « procedere acritico » ed in particolare l'identificazione ossia il continuo scambio (o parallelismo: H. Meyer) dell'ordine logico con l'ordine ontologico come si può vedere in ogni momento del sistema (la dottrina degli universali, la composizione di materia e forma come anche di essenza ed *esse,* la dottrina del male e della moralità...) di qui la fondatezza dell'attacco alla diffusione del Tomismo da parte delle altre Scuole della Scolastica (p. 92 ss.). L'errore fondamentale poi è — secondo l'A. — la *confusione* che S. Tommaso fa di filosofia e religione in quanto egli proclama la loro « parziale » identità, ciò che rivela (nientemeno!) che un « misconoscimento dell'essenza della religione » (*eine Verkennung des Wesens der Religion*) come ne fa fede Fr. Heiler con l'esplicita accusa d'intellettualismo (p. 106 s.): meglio hanno fatto Kant, Schleiermacher, Ritschl e i loro seguaci, a distinguare accuratamente

le due sfere! Ciò ha portato ovviamente ad un fraintendimento sia della religione come della filosofia ([26]).

Il pericolo, il tarlo intrinseco all'edificio tomistico è pertanto doppio e reciproco: di trasferire la filosofia nell'ambito della fede assolutizzandola, e di abbassare la fede nella sfera della filosofia relativizzandola ossia storicizzandola; allora come il primo errore di metodo è stato lo scambio diretto dell'ordine logico con l'ontologico, così il secondo errore altrettanto grave è quest'identità di filosofia ossia metafisica e religione (p. 111 s.).

La radice di tutta questa « flessione » teoretica, che angustia l'articolarsi tanto della filosofia come della religione, è da vedere nell'*assunzione diretta ed integrale dell'Aristotelismo* che S. Tommaso ha proclamata come fondamento e strumento esclusivo dell'elaborazione della verità cristiana patrocinando quindi un « Aristotelismo cristiano » (p. 8 s., 112 ss.) che le prescrizioni pontificie vorrebbero rimettere in onore. Ma nulla è più contrario al pensiero cristiano della concezione aristotelica del reale ch'è immanentismo, naturalismo puro, dualismo in ogni parte . . . in netto contrasto con la tradizione patristica tutta concentrata sul testo biblico e che ammetteva al più l'accostamento a Platone come ha fatto S. Agostino (p. 125 ss.).

Ma quel che l'A. concede a S. Agostino, di aver cioè trasformato, elevando al livello superiore della verità cristiana, il dualismo platonico con i suoi inconvenienti tutt'altro che lievi, non lo vuol concedere a S. Tommaso nei riguardi di Aristotele, non conosce o non vuol riconoscere la superiore sintesi esplicità di aristotelismo e platonismo che il tomismo esprime anche secondo la più recente storiografia. Si tratta che con Kant e col pensiero moderno è stata fatta giustizia per sempre della Scolastica ed in particolare del Tomismo ([27]): ogni « ritorno a S. Tommaso » è quindi un controsenso, il suo sistema non è affatto da prendere come un'espressione adeguata del mondo ideale cristiano (p. 131).

([26]) Qui l'A. attacca in modo speciale il principio di causa che sta a fondamento delle 5 vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio (p. 109 s.) — In particolare la nozione aristotelica di Dio è quanto di più contrario si possa concepire contro la Bibbia e il Nuovo Testamento (p. 128 s.). Cf. spec. anche: ***Erkenntnistheorie***, Berlin u. Bonn 1926, p. 132 ss. e spec.: *Das Kausalprinzip*, B. Filser, Augsburg 1928. Sulle polemiche suscitate dal vol., vedi ora il riassunto fatto dallo stesso H. nella II ed., E. Reinhardt, München 1958 e nell'Autobiografia: *Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens*, Glock u. Lutz, Nürnberg s.d., ma 1959, pp. 76-83.

([27]) Cf. p. 86 ss.: *Die Ueberwindung der Scholastik durch das neuzeitliche **Denken*** (questo § è un'aggiunta della II ed).

Nulla perciò è più sfasato e controproducente del cosidetto « Neotomismo » che si propone il compito di accordare la dottrina tomista col pensiero moderno.

V. - *Riflessioni per il rinnovamento del Tomismo nel pensiero contemporaneo*

Non v'è dubbio che il risoluto intervento della Chiesa per l'assunzione della dottrina di S. Tommaso ha giovato allo approfondimento dei problemi storici sulla formazione e degli stessi problemi speculativi per la conoscenza dei principi che la caratterizzano e la distinguono dalle altre scuole medievali. Bisogna insieme riconoscere che queste indagini hanno portato, specialmente in questi ultimi decenni dalla prima guerra mondiale ad oggi, a riconoscere al pensiero dell'Aquinate un valore speculativo intrinseco che supera i confini del suo tempo e si pone — unico forse fra i medievali — sul piano del pensiero universale: negli stessi ambienti protestanti gli sono stati dedicati, in questi ultimi anni, alcuni studi di notevole valore ([28]). Il fatto stesso che S. Tommaso è stato il difensore più risoluto della distinzione fra ragione e fede propugnando — contro la tradizione agostiniana — l'autonomia fondamentale della riflessione filosofica, sia pure con i suoi pericoli e le sue lacune ([29]), lascia all'indagine teoretica un campo quanto mai ampio e riconosce la necessità di progresso dello spirito umano.

Un altro motivo che ci sembra di notevole valore per la universalità e trascendenza storica, per dir così, della speculazione tomistica, è il fatto che S. Tommaso si è impegnato nel commentare Aristotele con tale una penetrazione del testo e tale un dominio dei principi come mai nessuno fece né

([28]) Cf. H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World, An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas von Aquino*, Uppsala 1952.

([29]) Cf. spec. *C. Gent.*, I, 4-5.

prima né dopo, come gli è stato ripetutamente riconosciuto tanto da essere chiamato fin dai suoi avversari del suo tempo *Expositor, magnus Expositor* per eccellenza, ponendolo quindi sul livello dello stesso Averroé.

Dopo aver speso la maggior parte della vita e delle povere mie energie allo studio di S. Tommaso e del pensiero moderno, sono sempre più convinto del valore intrinseco della sua dottrina: aggiungo subito però che questa dottrina dev'essere ritrovata e compresa nella sua autentica forza e originalità. E ciò non è facile, assai meno facile di quanto si possa credere: quest'affermazione non dispiaccia a nessuno. A questa comprensione nuocciono tanto gli attacchi indiscriminati, che abbiamo sopra indicati, quanto l'attaccamento passivo in nome di una Scolastica generica o di un tomismo tradizionale che si è lasciato prendere la mano dalla preoccupazione del sistema e non ha saputo resistere alle frequenti tentazioni di razionalismo incontrate lungo la storia.

Anzitutto, per il primo punto, ingiuste e infondate sono certamente le seguenti critiche che Hessen indirizza al neotomismo ch'egli ritiene valide per lo stesso S. Tommaso (30).

a) Aristotele e S. Tommaso conoscerebbero soltanto due fonti di conoscenza, *esperienza e pensiero*, ed ignorano la « terza », cioè l'esperienza interiore mediante la quale si conosce il mondo dei valori: di qui manca nel tomismo il riconoscimento dell'originalità della sfera religiosa, ch'è fondata invece dall'estrinseco, cioè dalla filosofia.

Inesatto. Anzitutto S. T. afferma l'originalità dell'autopercezione dell'anima nei suoi atti spirituali d'intendere e volere dalla quale rivendica una conoscenza del tutto propria specifica che l'uomo può avere dall'anima (31). Poi, S. Tommaso riconosce l'originalità propria che compete alla coscienza religiosa

(30) Cf. J. HESSEN, *Thomas von Aquin und Wir*, p. 136 ss.

(31) Cf. S. TH., I, 88, 2 ad 3: « *Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere quod est actus proprius eius perfecte demonstrans virtutem eius et naturam* » (S. TH., I, q. 88, a 2 ad 2).

così come quella dell'inclinazione alla vita sociale ([32]). Indicazioni scarne, forse, ma essenziali e sufficienti se inquadrate debitamente negli sviluppi dei singoli problemi.

b) Di conseguenza mancherebbe una sufficiente distinzione fra Essere e Valore: l'assioma *omne ens est verum,* conferma questa concezione chiusa e statica.

Inesatto. E' stato S. Tommaso, prima e più che non Scoto e il volontarismo medievale e moderno, ad affermare che è « la volontà buona a fare l'uomo buono » e che la Volontà è facoltà di tutta la persona: perciò la *electio* dipende effective e quoad *exercitium* dalla volontà, mentre Aristotele aveva lasciato la questione sospesa.

c) Parimenti, il principio tomistico della « intelligibilità dell'essere » (*Omne ens est verum*), presentato come una verità per sè evidente, è stato abbattuto per sempre dal criticismo di Kant.

Inesatto. Il principio dell'intelligibilità dell'essere è immanente ad ogni filosofia che intenda riportare ogni conoscenza al « fondamento » come hanno chiarito, proprio contro Kant, gli idealisti e come fanno oggi specialmente gli esistenzialisti Jaspers e soprattutto Heidegger. I limiti e l'imperfezione della conoscenza umana che Kant ha inteso indicare, sono ampiamente riconosciuti da S. Tommaso, secondo il quale la nostra conoscenza di Dio è più negativa che positiva, e la stessa conoscenza propria delle essenze sensibili, *nelle loro differenze specifiche,* ci è ignota (ad eccezione dell'anima umana, come si è detto).

d) Di qui, l'intellettualismo esagerato ha portato il tomismo ad una *metafisica aprioristica deduttiva,* che invano i neotomisti si sforzano di accostare alla « metafisica induttiva » per tenersi in contatto con i progressi delle scienze sperimentali.

([32]) « *Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat* » (S. TH., I-II, q. 94, a. 2).

Inesatto. Propriamente la metafisica tomista non è né deduttiva (come le scienze matematiche), né induttiva (come le scienze sperimentali), ma una disciplina del tutto « sui generis » com'è la filosofia nella sua essenza: il suo metodo potrebbe esser detto « riduttivo », in quanto essa precisamente intende riportare al « fondamento » (come si è detto) ossia di fondare gli esistenti nell'*esse*, vale a dire i molti nell'Uno, i composti nel Semplice, i diversi nell'Identico...

e) Le altre accuse p. es. che il tomismo non distingue fra metafisica e *Weltauschauung*, in quanto questa a differenza di quella attinge anche ad elementi e fattori irrazionali; come anche se sia impossibile una *sintesi* fra il neotomismo e il pensiero moderno e soprattutto con la *scienza moderna*, perdono ogni rilievo con il cadere delle prime accuse nel senso — s'intende — voluto dalla requisitoria dell'A., troppo facile e semplicistica. Altrettanto dicasi dell'ultima critica, già sopra indicata e che sta a base dell'antitomismo dell'A., che la filosofia sia ridotta nel tomismo ad *ancilla theologiae* nel senso deteriore del termine.

Chiarito l'equivoco fondamentale di queste critiche, la nostra convinzione ne esce rafforzata: il tomismo non è affatto in opposizione con le verità che possono essere state trovate o approfondite dal pensiero e dalla scienza moderna. Sarebbe tuttavia ingenuo il pretendere che tutto questo si trova già tutto bell'e pronto e sviluppato in S. Tommaso, come anche il credere che basterebbe « aggiungere » tutto questo al tomismo per avere la « verità integrale » bell'e fatta.

Si tratta piuttosto di ripensare i principi stessi del tomismo nella prospettiva (dire « alla luce »... sarebbe troppo forte!) *delle esigenze fondamentali,* che possono nel fondo esser riconosciute valide, *del pensiero e della scienza moderna in modo da conservarli intatti pur trasformandoli in virtù*

della propria forza vitale [33]. Ciò ch'è, se abbiamo ben compreso, il preciso obiettivo che i Pontefici — come si è visto — si sono proposti nel rinnovamento tomistico. Non è possibile qui scendere a particolari: basti solo un'esemplificazione che ci sembra assai sintomatica. Fra i filosofi viventi nessuno più di M. Heidegger ha insistito nel denunziare la caduta spirituale dell'Occidente come perdita della nozione stessa di verità e questa a sua volta come conseguenza della perdita dello « *essere* stesso » (*Sein selbst*) cioè di aver scambiato l'essenza con l'essere. A noi sembra che la critica sia legittima ed essa colpisce tanto l'idealismo come il realismo formalista o essenzialismo: ma ad essa sfugge la metafisica di S. Tommaso in quanto risolve l'atto non nell'essenza (in atto) ma nello *esse* ch'è atto dell'essenza.

Perciò il rifarsi ad una Scolastica generica, od anche ad un tomismo di fiacca tradizione e poco sicuro sulla nozione di *esse*, per superare il pensiero moderno ci sembra opera vana e sprecata o comunque maldestra e incerta. Di qui la saggezza della Chiesa, che ha precorso veramente i tempi, col richiamo allo studio diretto di S. Tommaso portato nei suoi stessi scritti, prima di qualsiasi commento.

Allora il gesto audace della *Aeterni Patris* del 1879 continuava e riprendeva idealmente quello di Giovanni XXII che nel 1223 canonizzava ad Avignone il « buon fra Tommaso »: a questo Pontefice si attribuisce anche il detto che « si fa più profitto in poco tempo alla scuola di S. Tommaso che a spendere l'intera vita nello studio degli altri Dottori! » La Canonizzazione avrebbe dovuto tagliare corto alle avversioni che per cinquant'anni gli si erano scagliate contro con estrema violenza subito dopo la morte e che non intendevano disarmare: a distanza di tanti secoli queste controversie sono state ridotte alle loro proporzioni ed il pensiero cristiano dispone

---

(33) Per un orientamento sui problemi di fondo, v. il nostro art. *S. Tommaso d'Aquino*, in « Enciclopedia Cattolica », t. XII, col. 252 ss.

oggi, con l'opera di S. Tommaso, di una forza speculativa che mancò all'epoca patristica e fu oscurata da circostanze contingenti nel Medio Evo e nei secoli seguenti ([34]).

Additando S. Tommaso per maestro, la Chiesa non ha inteso d'imporre un'autorità che coartasse la spontaneità, ma di presentare una attuazione incomparabile di tale spontaneità la quale, attingendo alle ultime radici dell'essere e dello spirito, è in grado più di qualsiasi altra di riportare la coscienza umana sul suo itinerario essenziale. E se il pensiero moderno sembra stia toccando, nei più recenti sviluppi di questo secondo dopoguerra, l'estrema verifica e quindi l'ultimo risultato della conclamata immanenza: — cioè la rinunzia ad ogni ragione e l'abbandono di ogni fede per « lasciarsi essere » ossia per abbandonarsi alla deriva, in balia della fuggevole figura del tempo — il ricordo della *Aeterni Patris* ha il valore, sempre presente, di un monito e di un conforto.

([34]) Cfr. C. FABRO, *L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste*, Revue Thomiste 1958, 3, p. 443 ss.

P. Sebastianus Tromp S. I.

SACRA CONGREGATIO CONCILII

de Communione quotidiana diei 12 *Febr.* 1679

Anno 1957 in hoc Periodico [1] edidi epistolam S. Congregationis suprascriptae de usu frequenti Sacrae Eucharistiae, datam Episcopo Brixiensi die 27 Ianuarii 1587. Ut sincere fatear, omnino me fugerat hanc epistolam iam anno 1864 typis editam fuisse in *Analecta Juris Pontificii,* ser. VII col. 782-790. Non tamen opus inutile feci. Omnia enim quae ad documentum hoc illustrandum a variis fontibus collegeram, in *Analecta* desunt: *Analecta* autem eminent idcirco quod praeter ipsam epistolam etiam exhibent votum Cardinalis Antonii Caraffae, tunc temporis Praefecti, et votum alterius anonymi.

Post fere saeculum S. Congregatio ad idem argumentum rediit die 12 Februarii 1679 in litteris expediendis ad plures Ordinarios. In libris *Litterarum* archivi Calistini [2] epistola omnino deest; invenitur autem in *Libris Decretorum,* vol. 33 (XXX) fol. 265r-269v. In eodem volumine inveniuntur quoque variae notitiae de Congregationibus diebus 14 Ianuarii, 28 Ianuarii et 4 Februarii, anni 1679 super quaestione Communionis frequentis materiisque annexis habitis [3], dum in volu

---

(1) Cf. *Divinitas* I, 3 (1957), pp. 550-557.

(2) Archivum S. Congregationis est bipartitum: pars una est in palatio S. Calisti; pars altera in Vaticano in aula dicta « Archivum Clementinum ». Notandum tamen archivum Calistinum in eo esse, ut nomen suum mutet. Aedes enim S. Dicasterii mox transferendae sunt in palatium prope Vaticanum.

(3) Vol. 33 (XXX) fol. 246r de Congr. generali habita in Vaticano 14 Ian. 1679; fol. 256r de Congr. gener. ibidem 28 Ian. 1679; fol. 263r de Congr. gener. ibidem 4 Febr. 1679.

mine praecedente *Decretorum* 32 (XXIX) fol. 518r-520r exhibetur *Informatio* quae iam mense septembri 1677 Eminentissimis Cardinalibus missa fuerat, ut de ea Sabbato 2 Oct. in palatio Quirinali suam dicerent sententiam.

Inchoatae sunt disputationes in autumno anni 1677, finem fecerunt mense Februario 1679. Quae in 17 istis mensibus acta sunt, cum votis theologorum, Secretarii Congregationis et Cardinalis Casanate, cum duabus redactionibus praeviis multisque aliis notabilibus, inveniuntur in positione quadam archivi Clementini; et accurate diligenterque edita fuerunt in supra laudato periodico *Analecta* ser. VII, col. 790-831. Licet ea sint lectu dignissima, tamen partem centralem decreti non notabiliter illustrant; illustrant potius discrepantias theologorum et haesitationem Cardinalium in materia tunc temporis tam agitata quid novi statuendi vel clarius definiendi. Attamen plura alia attinguntur, quae etsi minus gravia vel magis peripherica, tamen etiam dogmatice suo momento non carent.

Ut origo decreti et eius forma definitiva melius intellegatur ad litteram refero *Informationem*, mense septembri 1677 cum Eminentissimis communicatam pro congregatione generali 2 Octobris 1677 [4].

« De Communione quotidiana et domestica. — In nonnullis regionibus praesertim [5] Hispaniarum est adeo frequens et radicata Communio quotidiana tam inter saeculares, quam inter moniales illarumque servas, ut nisi Apostolicae Sedis remedio occurratur, augustissimi Eucharistiae Sacramenti contemptui consuli nequeat.

« Malum hoc eo magis perniciosum, quia confessarii [ipsi]met ac verbi Dei praedicatores frequentiam hanc verbo

---

[4] *Lib. Decr.* vol. 32 (XXIX) fol. 518r-520r. Illa informatio facta erat pro Cardinalibus Dicasterii. In *Analecta Iuris Pontif.* invenitur ser. VII col. 798-799 tamquam introductio voti Laurentii de Lauria O.F.M. Conv. Non tamen ista introductio facta est a Patre de Lauria, sed ei tradita fuit a Congregatione, postquam decisum fuerat, ut tamquam theologus votum conficeret.

[5] praesertim: *Analecta*: partim.

scriptisque evulgant, et inculcant, quasi ea sit divino iure sancita, et sola mortalis carentia praeparationi sufficiat.

« Adhuc inter moniales ulteriora scandalorum capita emergunt, quoniam dum unus confessarius excipiendis singularum confessionibus impar est, complures ad sacrum convivium inconfessae accedunt, auditoque communionis signo ex officinis et e lecto turmatim convolant non paratae. Ex quo fit, ut chorus quotidie remaneat destitutus.

« Nonnullae etiam vigore *Bullae Cruciatae* praetendunt etiam in hac quotidiana Communione eligere sibi quemlibet in confessarium, imo sacerdotem quemcumque, etiam ab Ordinario non approbatum, sub praetextu, quod *Constitutiones Apostolicae* intelligendae sint de confessionibus mortalium (6), non venialium, quae sunt materia voluntaria, et in hoc taxandi sunt regulares, qui tales opiniones insinuant.

« Inter saeculares vero hoc amplius est, quod domi et in lecto communicant absque ullo discrimine, dum regulares privatim ad eos deferunt Eucharistiam, etiam in crumena, aut ex privato oratorio, in quo celebrant sub praetextu, quod Communio quotidiana fit de iure divino, ideoque quodlibet impedimentum accedendi ad ecclesiam id licitum reddit.

« Accedit quod consueverunt nonnulli eorum devotis duas sacras formas tradere, ut magis perduret sacramenti exsistentia; quod alii intellegentes de hac particularitate dolent (7).

« Et quamvis Sacra Congregatio Concilii alibi in simili casu ab Episcopo Brixiensi consulta, responderit non posse certos abstinendi aut sumendi dies praescribi, sed hoc totum permittendum arbitrio confessariorum, qui pro modo praeparationis et devotionis in fidelibus iuxta singulorum casuum circumstantias statuerent (8), necnon iniungendum praedica-

---

(6) mortalium: *cod.* monialium.

(7) Sensus est quod moniales accipientes unam tantum hostiam parvam, sese putabant humiliatas et aliis postpositas.

(8) statuerent: *deest in Analecta.*

toribus, ut statim post commendatam frequentiam, dignae praeparationis necessitatem inculcarent, quoniam qui sumit indigne, iudicium sibi manducat et bibit: nihilo minus, quoniam in praesenti ipsimet confessarii et praedicatores, praemissarum opinionum fautores, frequentiam insinuant, excogitandum est non solum, quid tenendum, sed etiam quid facto opus sit.

« Tota igitur rei inspectio versari debet circa infrascripta, videlicet:

« *Primo*: an et quomodo Communio quotidiana permittenda vel restringenda quoad seculares; *secundo* quoad moniales; *tertio* istarum servas: *quarto*, an et quomodo domestica Communio permittenda aut limitanda » (9).

* * *

Statim legenti clarum est in praedicta *Informatione* quaestiones attingi varii coloris diversique valoris. An Communio quotidiana sit iure divino praescripta, et num iurisdictio sit necessaria ad absolvenda peccata venialia, sunt res dogmaticae. An sacra Communio permittenda sit in Parasceve, erat quaestio liturgica, iam decisa die 19 Febr. 1622, quando etiam de casu quo Parasceve in eundem diem incideret ac Annuntiatio B.M.V., statutum fuit (10): « Servetur usus Ecclesiae universalis, qui obtinet, ut in die Parasceves, non comministretur Sanctissimum nisi infirmis »; attamen quaestio habuit aspectum quoque dogmaticum, quatenus Communio in Parasceve a nonnullis iubebatur ob falsum principium generale Communionis quotidianae divinitus impositae. Abusus de numero et forma hostiarum, etsi disciplinaris, non solum redolebat superstitionem, sed haud raro tangebat dogma ob falsam ideam, clare a S. Thoma refutatam *Summ. Theol.* III, q. 79, art. 7, ad 3, scilicet eo maiores vel numerosiores communicari gratias, quo grandiores et numerosiores sumantur hostiae. Cetera

(9) limitanda: *Analecta*: limitanda; 5° ac demum quomodo prae narratis abusibus consulendum.

(10) Benedict. XIV affert decretum in libro *de SS. Missae Sacrificio* III, cap. 2, n. 1, addens illud in Archivo Congr. Rituum inveniri non potuisse. Exhibitur autem apud W. MÜHLBACHER, *Decr. auth. Congr. Sacr. Rituum* II, Monachii 1865, pag. 635. Deest in *Decr. auth. S. Rit. Congr.*, editis ab ipso Dicasterio ann. 1898 ssqq. Reapse tamen inventum fuit in archivo S. Congr. Rituum, cf. *Analecta* ser. VII col. 838, et typis editum *ibidem* col. 165, num. 579. In decreto anni 1622 remittitur lector ad aliud decretum 9 maii 1602.

quae in decreto tanguntur de loco et modo communicandi, spectant praevaricationes contra praescripta positiva, sive contra reventiam augustissimo Sacramento debitam. Praedictae quaestiones omnes certe non nimiam difficultatem praebuerunt Eminentissimo Praefecto, Fredico Columnae, utriusque iuris doctori, et ante elevationem ad cardinalatum Assessori Supremae S. Congregationis S. Officii [11]. Aliter autem censeatur de gravissima quaestione, quae restat, eaque maxime fundamentali: an et quomodo videlicet Communio quotidiana permittenda vel restringenda esset saecularibus, monialibus earumque ancillis domesticis.

Inspicientem varias relationes difficulter latebit Eminentissimos in re tam delicata, et tunc temporis non sine gravibus exaggerationibus ex utraque parte disputata, non nisi pedetemptim et cunctanter progressos fuisse, immo abhorruisse, quod ad quaestionem centralem attinet, ab omni decisione nova. Antequam vero breviter percurram historiam indecisionis et haesitationis, liceat enumerare membra quae congregationibus interfuere vel saltem interesse potuerunt.

Anno 1677-1678 praeter Cardinalem praefectum Fredericum Columnam (1673-1791) Congregationi adscripti erant sequentes Patres [12]: Caesar Fachinettus (1643-1683); Carolus Rosettus (1643-1681); Petrus Ottobonus (1652-1689 Pp.-1691); Franciscus Albitius (1652-1684); Carolus Pius Sabaudiae (1655-1689); Flavius Chigius (1657-1693); Jacobus Franzonus (1660-1697); Petrus Vidonus (1660-1680); Gregorius Barbadicus seu Barbarigus (1660-1694); Caelius Piccolominus (1664-1681); Carolus Caraffa (1664-1680); Palutius de Alteriis (1664-1698); Innigo Caracciolus (1666-1685); Ioannes Delphinus (1667-1699); Ludovicus Fernandez de Portocarrero (1669-1715); Renaldus de Esteis (1665-1695 (abdic.) 1737); Ioannes Nidhardus S. J. (1671-1681); Caspar de Carpineo (1670-1714); Vincentius Maria Orsinus (1672-1724 Pp.-1730); Hieronymus Casanatus (1673-1700); Franciscus Nerlius (1673-1708); Felix Rospigliosus (1673-1688); Marius Albitrius (1675-1680); Galeas Marescottus (1675-1726); Philippus Thom. Howardus de Norfolcia et Arundella O. P. (1676-1694). Illustrissimo Collegio a secretis adstitit Stephanus Archiepiscopus Brancatius, Episcopus Viterbiensis, qui inde ab anno 1676 litteris subscripsit, donec anno 1694 fuit purpura hono-

---

(11) Fred. Colonna, natus Perusiae a. 1625; Cardin. 1673-1691.

(12) Vide elenchum in *Parvum regestum rescriptorum et resolutionum S. Congr. Conc. Trid.* pag. 1, ubi membra 23 Ian. 1677. Codex servatur in Arch. Clement. Complevi seriem ex *Lib. Decret.* vol. 33 (XXX) fol. 33r, 53r, 147r et 161r. In hoc libro post indicationem loci et diei conventus generalis semper legitur: « interfuere Cardinales ». Sed generatim post huiusmodi verba loco nominum habetur pars folii alba. Sunt tamen paucae exceptiones.

ratus ([13]). Ex Cardinalibus supra recensitis peculiariter noto Petrum Ottobonum et Vicentium Mariam Orsinum, quorum prior anno 1689 sub nomine Alexandri VIII, alter anno 1724 sub nomine Benedicti XIII sedem S. Petri occupavit; deinde Galeam Marescottum, qui erat Praefectus S. Officii; item de Carpineo et de Portocarrero, quia cum Praefecto Columna et cum Ottobono constituerunt commissionem hac in re specialiter deputatam, necnon Casanatum et Rospigliosum, quippe quorum vota servantur; quibus accedunt duo in rebus hispanicis post Portocarrerum modo peculiari experti. Prior est Ioannes Nidhardus S. J., origine austriacus. Ille enim anno 1649 munere confessarii fungens, Mariam Annam Austriacam, postquam nuptiis sese Philippo IV ligaverat, in Hispaniam secutus, mox ibidem a regina fuit nominatus magnus Inquisitor Hispaniae, ubi permansit usque ad annum 1669, quando abiit sat invitus. Romam cum pervenisset, apud Curiam Papalem, Hispaniam veluti legatus repraesentabat usque ad annum 1672, quando fuit purpura decoratus. Errores politici, quos perpetrasse a peritis dicitur, non impediunt quin melius quam collegae, excepto Portocarrero, qui tamen initio discussionibus non intererat, cognosceret conditiones religiosas Hispaniae. Accedit quod antea philosophiam et ius canonicum docuerat, et in scientiis sacris haud mediocriter erat versatus ([14]). Alter eadem de causa commemoratione peculiari dignus, est Cardinalis Franciscus Albitius, qui, ut ipse narrat in praefatione libri sui *De Inconstantia in Iudiciis,* olim addictus erat Cardinali Caesari Montio, legato pontificio in Hispania; et postea Romae Adsessor Sancti Officii pluribusque Congregationibus adscriptus, imprimis consulebatur in rebus Regnorum Hispaniae. Tandem notemus inter Cardinales etiam unum esse sanctitate praeclarum: Beatum Gregorium Barbaricum, qui iam Cardinalis anno 1660 fuit nominatus Episcopus Pataviensis. Ex *Libr. Decret.* 33 (XXX) fol. 147^r et fol. 161^r clare apparet eum mensibus augusto et septembri 1678 Romae fuisse praecise eo tempore, quo ut mox videbimus, parabatur decretum et eius schema fuit Cardinalibus distributum.

Iam breviter de iis qui inde a mense septembri 1677 decretum definitivum praecedunt in ipso Dicasterio. Mense septembri distributa

---

([13]) Anno 1660 ornatus fuit dignitate archiepiscopali (Hadrianopol.) et veluti nuntius adiit Florentiam et dein Venetias. Anno 1668 creatus secretarius, paulo post, manens tamen in suo officio secretarii, anno 1670 electus fuit Episcopus Viterbi cum titulo archiepiscopali. Factus Cardinalis anno 1681, iam anno sequente obiit.

([14]) Cf. Ant. Astrain S. I., *Hist. de la C. de J.,* vol. VI, Madrid 1920, lib I, cap. 6, pag. 102-118; Espasa, *Diccion. Enciclop.* XXXVIII pag. 805-807; i.v. Nithard Juan Everardo; C. Sommervogel, S.I., *Bibl. de la C. de J.,* V 1716-1722.

fuit Cardinalibus *Informatio* supra relata cum decreto facto anno 1587 et votis brevibus ipsius Secretarii necnon quattuor theologorum, qui omnes magis vel minus accedunt an antiquum decretum factum pro Episcopo Brixiensi ([15]). In congregatione habita Sabb. die 2 Octobr. in palatio Quirinali quaestio tractata fuit ut una ex multis ([16]) et Cardinales decreverunt: « Dilata et convocetur Congregatio generalis pro hoc negotio » ([17]). Insuper rogaverunt ut sibi ad meliorem cognitionem causae distribuerentur vota, anno 1587 a Cardinali Caraffa et alio Cardinali facta ([18]), et ut R.P. Laurentius de Lauria ([19]) in novo voto magis prolixo alia vota reassumens, quaestiones theologicas enuclearet. Quod et fecit.

Votum Patris de Lauria habetur in *Analecta* ser. VII col. 798-810. Maior pars huius dissertationis prolixae sunt effata Patrum tam graecorum quam latinorum, Romanorum Pontificum et S. Thomae necnon S. Bonaventurae de communione frequenti ac de dispositione praerequisita, quibus propositis concludit confirmandam esse epistolam anno 1587 datam Episcopo Brixiensi: sequentia autem esse addenda, vid. quotidianam non esse de iure divino praeceptam vel prohibitam; non sufficere sive pro communione quotidiana sive pro non quotidiana, ut quis sit sine labe peccati mortalis, sed etiam requiri ut fiant actus fidei, amoris et timoris reverentialis; et hac de causa eos qui teneant sufficere solam carentiam peccati gravis, esse coercendos et puniendos. Speciatim addit: « Ut coniugati, qui praecedenti nocte debitum matrimoniale sibi reddiderunt, ad communionem accedere non debent: quia polluti, etiam sine consensu et causa, nisi adsit necessitas. Neque qui in die Communionis mundanis negotiis sunt vacaturi, in quibus semper aut fere semper mendaciis, periuriis, murmurationibus vel detractionibus, clamoribus, iurgiis, iocis vel similibus delinquitur ».

Praeter Patrem Laurentium, qui sat lugubriter depingit laicos sui temporis, votum quoque conscripsit anonymus, qui forsan nemo alius est quam Secretarius Concilii, Archiepiscopus Brancatius. Ex multis

---

([15]) Vota brevia videas in *Analecta ser.* VII, col. 793-794. Erant theologi P. Esparza S.I., Michaelang. Ricci, P. Soccini, P. Laurent. de Lauria O.F.M. Conv., et P. Maracci cler. regul. Matris Dei.

([16]) Cf. *Analecta* l.l. col. 816: « Die Sabbato 2 Octobr. ... erit Congregatio S. Concilii, in qua *praeter alia* proponentur infrascripta ... de Communione quotidiana et de domestica ».

([17]) Cf. *Lib. Decret.* vol. 32 (XXIX) f. 520r.

([18]) Cf. *Analecta* l.l. col. 816: « Mittantur vota DD. Cardinalium de anno 1587 ».

([19]) Franc. Laur. Brancatus de Lauria, 1681-1683; consultor plurium Congregationum et S. Officii; 1681 Cardinalis. Seriem magnam operum vide apud I. Sbaralea, O.M. Conv., *Supplem. ad Script. O.S. Fr.*, p. III, Romae 1936, pag. 267 268.

SS. Patrum dictis, Romanorumque Pontificum decretis et epistola anni 1587 concludit eos qui in statu negotioso vivant vel matrimonio sint iuncti, non debere cotidie communicare; nomine *indigni* esse dignissimos, qui dicant nulla alia praeparatione praemissa sufficere ad sumptionem eucharisticam, ut quis sese peccato mortali carere iudicet; religiose autem viventibus, a mundanis curis separatis, consilium dandum esse frequenter communicandi. Elucubrationi, quam exhibent *Analecta* VII col. 811-814, sic auctor finem imponit: « Ideo a nobis etiam aliquid novi non videtur decernendum, sed solum Episcopis scribendum, ut suum opus agant invigilando, una cum confessariis et praedicatoribus, qui doceant poenitentes quotidianam Communionem non esse nec de iure divino nec de iure ecclesiastico praeceptam nec prohibitam; et irreligiosum esse cum sola carentia mortalis culpae ad tantum Sacramentum accedere sine aliquo actu religionis ac pietatis » (20).

Missis ad Cardinales votis praedictis cum instructione composita a Secretario, quaestio de frequenti Communione tractata fuit in Congregatione generali diei 5 Febr. 1678, ideoque quattuor menses post primam decisionem diei 2 Octobr. anni praecedentis. Materia discussa fuit ut una ex plurimis (21) ac Cardinalis Casanatus scripto tradidit suum votum et auditoris sui. Conclusio disputationum erat decisio, ut scriberetur ad Episcopos Hispaniarum ad mentem epistolae anno 1587 datae Episcopo Brixiensi; deinde ut insuper mitteretur instructio excogitata et exarata a Domino Secretario, addita tamen expressa prohibitione sumptionis Eucharistiae in feria sexta Parasceve; tandem ut instructio illa revideretur ab Eminentissimis Patribus specialiter ad hoc deputatis (22). Deputati fuerunt cardinales Ottobonus, de Carpineo et Columna, Congregationis praefectus, quibus Innocentius XI motu proprio addidit Card. Portocarrerum (23). Erat Ludovicus Emmanuel Fernandez de Portocarrero, theologiae licentiatus et decanus atque canonicus Toletanus, ad purpuram evectus anno 1669. Annis 1675 et 1676 eum videmus Romae saepius interesse congregationibus Congregationis Concilii (24) et mense octobri anni 1677 erat legatus Regis Hispaniae in Urbe (25). Die 20 Decembris eiusdem anni fuit electus Archie-

---

(20) Sequuntur pauca de Communione distribuenda in locis profanis.

(21) In *Libro Decret,* 33 (XXX) fol. 27 et 28 enumerantur aliae materiae. Sequuntur 4 paginae albae. De quotidiana communione siletur. Votum Card. Casanati vide *Analecta,* l.l., col. 816-818.

(22) Cf. *Analecta Iur. Pontif.* ser. VII col. 820.

(23) *Ibidem,* col. 820 et 822-823.

(24) Cf. *Libr. Decr.* 32 (XXIX) 16 Mart. 1675, 30 Mart. 1675, 6 Iul. 1675, 31 Aug. 1675, 13 Sept. 1675, 20 Iun. 1676, 18 Iul. 1676, 20 Oct. 1676, 28 Nov. 1676.

(25) Cf. G. Buisson, *Dictionnaire des Cardinaux,* Migne, Paris 1857, in voce.

piscopus Toletanus et Primas Hispaniae et adiit suam ecclesiam. Tempore vernali 1678 iterum Romae erat probabiliter ut nomine Regis cum Papa collaboraret pro conservanda pace Europea ([26]). Hanc occasionem Innocentius XI videtur arripuisse, ut in ipsa Commissione praelatus adesset, Primas Hispaniae et rerum hispanarum perfecte gnarus, in theologia optime versatus.

Commissio quattuor virorum, quibus, ut patet adstitit secretarius Archiepiscopus Brancatius, habitis pluribus colloquiis, labori suo finem imposuit in congregatione particulari habita die 6 Septembris 1678. In ea confirmaverunt priorem suam sententiam in documento edendo inchoandum esse ab abusibus significatis, deinde reproducendam epistolam anni 1587 ad Episcopum Brixiensem, et in fine condemnandam sententiam de communione frequenti iure divino praecepta abususque in exordio epistolae notatos. In hunc sensum factum fuit *Decretum*, cuius pars intermedia est epistola ad Episcopum Brixiensem, et fere ad litteram correspondet recensioni, quam dedimus anno 1957 in *Divinitas* vol. I, 3, col. 554-556, exceptis parvis quibusdam mutationibus, cum iam non ad unum, sed ad plures Episcopos epistola dirigatur. Maxima differentia est quod loco verborum: « Est autem quod Amplitudo tua de huiusmodi in ista civitate frequentia gratias Deo agat » in nova recensione legatur: « Episcopi autem, in quorum dioecesibus viget huiusmodi devotio erga sanctissimum Sacramentum, pro illa gratias Deo agant » ([27]).

Die 24 Septembris 1678 habita fuit Congregatio generalis, quae decrevit, ut documentum mitteretur ad Episcopos, sed prius revideretur a theologis, qui antea vota conscripserant ([28]).

Quodsi prae oculis habeamus tunc temporis summo honore fuisse excursiones octobriles, *le belle ottobrate*, mirum non est theologorum observationes (quibus Card. Felix Rospigliosus suas addiderat [[29]]), Cardinalibus non nisi anno 1678 exeunte traditas fuisse pro Congregatione 14 Ianuarii 1679. Erant pro magna parte ordinis stilistici. Notandum est prae aliis Patrem de Lauria iam non urgere suam sententiam circa coniugatos, personas involuntaria pollutione affectas et negotiis mundanis implicatas ([30]); et alios iam non amplius insistere in

---

([26]) Cf. L. von Pastor in *Historia Paparum*, edit. germ. vol. XIV, 2, pag. 707; ed. ital. pag. 43.

([27]) Cf. *Analecta Iur. Pontif.*, ser. VII, col. 824-825.

([28]) Cf. not. 15. Theologis ibi nominatis accessit P. Mirabello. De hac Congregatione in *Libr. Decret.* vol. 33 (XXX) ne vestigium quidem.

([29]) Cf. *Analecta Iur. Pontif.* ser. VII, col. 828.

([30]) Cf. supra pag. 67.

magis concrete describendo praeparationis modo. M. Riccius voluit, ut caute diceretur de coniugatis, ne scrupulis moti, nimium abstinerent a Communone cum animarum suarum detrimento (31). P. Esparza S.J. desiderabat, ut paululum severius de communione quotidiana religiosarum diceretur eaque concederetur non nisi in casu specialis pietatis, ne suborirentur aemulationes, quaeremoniae et inquietudines aliarum sororum (32). Cardinalis autem Rospigliosus voluit ut clare diceretur ad Communionem frequentem non sufficere solam peccati mortalis absentiam. Sic enim solummodo tolli posse fontem omnium recentium errorum (33). Nec dubito quin Cardinalis non longe abfuerit a vero.

Omnia igitur prompta videbantur pro celeri decreti expeditione, quam Praefectus Dicasterii urgebat. Attamen Congregatio die 14 Ianuarii distulit resolutionem ob coarctatum tempus (34), et idem fecit die 28 Ianuarii et iterum die 4 Februarii. Sic legitur in ***Libr. Decret.*** vol. 33 (XXX) fol. 263r: « Die Sabbato 4 Febr. fuit Congregatio S. Congr. Conc. Trid. in Vaticano, in qua interfuerunt... (desunt nomina)... Quoniam in Sacra Congregatione habita 28 Ianuar. ob temporis angustiam examinari non potuit decretum edendum de Communione quotidiana, et pro illius expeditione urget temporis opportunitas, ideo dignentur (Cardinales) scripturas alias transmissas reassumere, et quod magis expedire iudicaverunt decernere ». Deinde breviter notatur conclusio congregationis diei ipsius 4 Februarii: « Sacra Congregatio distulit resolutionem. Decretum vero editum fuit 12 Febr. ». Haec verba libri officialis sunt sat clara et minime aequivoca. Quodsi igitur in alio documento (35) legitur: « Die 4 Febr. 1679... Decretum revisum et approbatum imprimendum esse, et mittendum omnibus Ordinariis, facto verbo cum Sanctissimo » agitur de decisione conditionata, i.e. « postquam decretum revisum et approbatum erit, illud imprimi debet, illudque non solum mittendum est Episcopis Hispaniae, sed etiam omnibus Episcopis, accepta venia Pontificis ». Salvo semper meliore iudicio. Quidquid id est non obstante haesitatione et indecisione prolungata Congregationis, tamen iam die dominica 12 Februarii, Fredericus Cardinalis Columna decreto subscribit, postquam illud de verbo ad verbum apud Pontificem retulerat, qui decretum typis dari ac publicari iussit (36).

---

(31) Cf. *Analecta*, l.l. col. 826.

(32) Cf. *ibidem* col. 826. Erat P. Mart. Esparza S.I. theologus S. Poenitentiariae.

(33) Cf. *ibidem* col. 828.

(34) Cf. *Libr. Decret.* vol. 33 (XXX) fol. 246r et 256r.

(35) Cf. *Analecta Iur. Pontif.* l.l. col. 829.

(36) Cf. *Libr. Decr.* vol. 33 (XXX) fol. 269r et 269v.

Ex supra narratis satis clarum est Praefectum Congregationis et commisionem quattuorvirorum definitivam decreti redactionem et publicationem accelerasse, quia « urgebat pro illius expeditione temporis opportunitas ». Quaenam illa fuerit nescio. Sed forsitan erat profectio Card. de Portocarero in Hispaniam. Absque dubio ratio gravis erat, cur Cardinalis Toletanus in patriam rediret cum litteris piacularibus Pontificis. Die enim 5 Febr. 1679, (ideoque fere eodem tempore quo ultima Congregatio habita est de Communione) pax confecta fuit, Neomagensis nuncupata, quae sat ingrata fuit Imperatori et Regi Hispanico, ex altera parte ab Innocentio XI accepta fuit libenter velut minus malum; quippe quia spem nutriret pace recuperata principes olim divisos, a se denuo iungi posse contra Turcos ([37]).

Hisce omnibus praedictis iam ipsum *Decretum* referamus, absque tamen parte intermedia, quam habes in hoc periodico vol. I, 3 pp. 554-556.

Decretum circa Communionem quotidianam

« Cum ad aures Sanctissimi Domini nostri fide dignorum testimonio pervenerit in quibusdam dioecesibus vigere usum quotidianae Communionis etiam in feria sexta Paresceve, et simul affirmari eandem quotidianam Communionem praeceptam esse a iure divino: quin etiam in illius administratione aliquos abusus inolevisse, videlicet quod aliqui non in ecclesia, sed in privatis oratoriis et domi, imo cubantes in lecto et non laborantes ulla gravis infirmitatis nota, sumant Sacrosanctam Eucharistiam, quam argentea theca inclusam in crumena aut secreto illis deferunt sacerdotes saeculares aut regulares, aliique in Communione accipiant plures formas ac particulas aut grandiores solito; ac tandem quis confiteatur peccata venialia simplici sacerdoti, non approbato ab Episcopo aut Ordinario: cum autem Sanctissimus haec consideranda commiserit Sacrae Congregationi Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, eadem Sacra Congregatio, praevia matura discussione super praedictis, unanimi sententia ita censuit:

([37]) Videas L. von Pastor, in *Historia Paparum*, ed. germ. XIV, 2, pag. 724-725; ed. ital. pag. 60-61.

« Etsi frequens quotidianusve . . . . suam opem ad dignam praeparationem et sumptionem largiatur (videas *Divinitas* I, 3 pp. 554-556).

« Porro Episcopi et parochi seu confessarii redarguant asserentes, Communionem quotidianam esse de iure divino. — Doceant in ecclesiis seu oratoriis privatis ex dispensatione seu privilegio Pontificis de manu sacerdotis sumendam Sanctissimam Eucharistiam; nec eam ullo modo deferendam in crumena aut secreto ad exsistentes domi vel cubantes in lecto, praeterquam ad infirmos, qui ad illam suscipiendam ad loca praedicta accedere non valeant; et ad eos ab ecclesia deferatur, publice et cum pompa iuxta formam *Ritualis Romani;* si vero ab oratorio privilegiato, cum forma decenti. — Curent etiam ut circa Communionem in feria sexta Parasceve *Missalis* rubricae et Ecclesiae Romanae usus serventur. — Insuper admoneant nulli tradendas plures Eucharistiae formas seu particulas, neque grandiores, sed consuetas. — Non permittant ut venialium confessio fiat simplici sacerdoti, non approbato ab Episcopo aut Ordinario. — Si parochi et confessarii, etiam regulares, aut quicumque alii sacerdotes secus egerint, sciant Deo Optimo Maximo rationem reddendam esse, neque defuturam Episcoporum et Ordinariorum iustam et rigorosam animadversionem in contrafacientes etiam regulares, etiam Societatis Iesu, facultate ipsis Episcopis et Ordinariis per hoc decretum per Sedem Apostolicam specialiter attributa.

« Et facta de praemissis omnibus ac de verbo ad verbum [38] relatione, Sanctitas sua approbavit, ac praesens decretum typis dari et publicari voluit.

« In quorum fidem etc. Datum Romae 12 Febr. 1679.

Fredericus Card. Columna, Praefectus.

Stephanus Archiep. Brancaccius, Episc. Viterbiensis, Secretarius ».

---

[38] Verba *de verbo ad verbum* habentur in *Libr. Decret.* vol. 33 (XXX) fol. 269r. Desunt in exemplari, quod citatur in *Analecta* ser. VII, col. 831.



Hucusque decretum 12 Februarii 1679, quod a Benedicto XIV, qui decretum anni 1587 non novit, in libro *de SS. Missae Sacrificio* [39] extollitur ut « celebre decretum Congregationis, passim editum in pluribus libris », v. g. in appendicibus Statutorum Synodorum Provincialium; commentarium in Hispania statim post editum decretum scripsit Ioh. de Cardenas, de quo statim. Post Benedictum autem decretum maxime innotuit ope *Promptae Bibliothecae Canonicae* Lucii Ferraris, O.M. Reg. S. Franc., quippe quae inde ab anno 1760 iteratis editionibus decretum ubique propagavit. Non autem decisio invenitur in posterioribus editionibus *Concilii Tridentini cum Declarationibus Cardinalium* a Ioanne Gallemartio collectis, quae collectio tantum contribuit, ut spargeretur notitia decreti anno 1587 dati, communionem frequentem « collaudantis » [40].

Quodsi duo decreta, anni 1587 et anni 1679 dico, comparamus, summa differentia in ea est, quod decretum antiquum unam solam dioecesim respiciebat, et veluti per iuris transgressionem divulgatum est [41], decretum autem novum non tantum directum fuit ad Episcopos Hispaniae, sed simpliciter ad Episcopos omnes. Et hac de causa quoque publicatum fuit per Urbem ad valvas Curiae et in acie campi Florae [42].

Quod ad contentum decreti anni 1679 spectat, prae aliis decretum notabile est per ea quae in ipso *non* dicuntur. Nullo modo statuitur, ut per modum principii coniugati, negotiatores et nocte pollutione involuntaria maculati excludi debeant a Communnione quotidiana; non reprobatur expressis

---

[39] Libr. III, cap. 18, n. 14.

[40] Cf. *Divinitas* I (1957) pp. 550-551. Quod ad Concil. Prov. spectat invenitur v.g. in Actis Conc. Florent. anni 1711.

[41] Cf. *Gregorianum* XXXVIII (1957) pp. 63-64 de editione Gallemartii iterata, non obstante relatione in Indicem, die 6 Iunii 1621.

[42] Cf. *Analecta Iur. Pontif.* ser. VII, col. 831.

verbis sententia docens ad Communionem frequentem sufficere carentiam peccati mortalis; nec determinantur actus virtutum in susceptione tanti Sacramenti requisiti, non obstante auctoritate, qua gaudebat theologus Franc. Laur. Brancatius de Lauria, iam anno 1681 dignitate cardinalitia insignitus ob doctrinae theologicae eminentiam; non obstante etiam instantia Cardinalis Casanati, qui urgebat exercitium virtutum theologalium in accipienda S. Eucharistia ([43]), necnon prudenti consilio Cardinalis Felicis Rospigliosi, qui desideraverat, ut claris verbis diceretur non approbandam vel consulendam esse communionem absque ulla devotione et praeparatione, etiam si agitur de iis qui peccato lethali careant ([44]). In hac enim approbatione et in huiusmodi consiliis esse fontem errorum hodiernorum. Notandum est Cardinalem non loqui de communione quotidiana vel frequenti, sed de communione simpliciter. Puto eum hoc consilio fecisse. Tunc temporis enim sparsum erat ratiocinium: « Ad communionem quotidianam non plus requiritur quam ad Communionem paschalem. Atqui ad Communionem paschalem non requiritur, nisi ut quis careat peccato mortali. Ergo » ([45]). Absque ullo dubio Cardinalis Rospigliosus respondisset simplici negatione propositionis minoris, et iure merito. Attamen intellego plures cogitasse assertione: scilicet quod ad communicandum non sufficeret merus status gratiae, periculum creari, ne multi etiam a communione paschali abstinerent, lege positiva sese exemptos putantes ob legis divinae praevalentiam.

Quidquid id est: dubium esse nequit haesitantiam et indecisionem Cardinalium provenisse ex opinionum discrepantia supra tribus punctis, de quibus decretum alto silentio silet; et hoc silentium explicari debere ex eo, quod solummodo silendo tria illa, possibilis erat unanimis Cardinalium sententia.

([43]) Cf. *Analecta Iur. Pontif.*, ser. VII, col. 822.

([44]) Cf. *Ibidem*, col.. 828, ubi habetur nota Rospigliosi, gallice redacta.

([45]) Cf. J. B. Ferreres S.I., *La Comunion frecuente y diaria*, Barcelona, ed. 3, 1911, sect. 1, § 3, pag. 49-53 (ed. gall. Paris, 1907, pag. 33-36), ubi de carthusiano Antonio de Molina, et de benedictinis Petro de Marcilla et Martino de Valderas.

Iam disseramus de iis quae positive docentur. De parte media decreti non est cur dicamus: hoc enim fecimus in hoc periodico anno 1957, vol. III, pag. 556-557. Restat igitur, ut breviter de parte tertia quid in medium proferamus.

Primo loco imponitur Episcopis, parochis et confessariis, ut redarguant asserentes communionem quotidianam esse de iure divino. Non intellego cur non dictum fuerit, « de iure divino praeceptam », ut voluit unus ex theologis ([16]). Attamen etiam ut nunc verba iacent, sensus est obvius. In *Anal. Iur. Pont.* VII col. 790 dicitur: « Les confesseurs et les prédicateurs (agitur imprimis de Hispania) se mirent à recommander la Communion quotidienne comme étant de droit divin, en soutenant que l'exemption de toute faute grave était une préparation suffisante. Bien des opuscules furent publiés dans ce sens ». Nescio unde auctor hauserit suam scientiam. Circa secundam partem asserti, videlicet de praeparatione sufficienti, certe abundabant scripta; non ita, quantum scio, circa partem primam, in qua de necessitate praecepti. J. B. Ferreres S.I., de rebus hispanicis magis quam alii edoctus, non nominat nisi unum auctorem, Pinto vid. ([17]); et quod magis est Ioannes de Cardenas S.I. (1627-1684), qui statim post editum decretum scripsit perlongam disputationem: *An doctrina, quae de Communione quotidiana ab aliquibus tradebatur, maneat iam antiquata ex novissimo decreto Innocentii XI?* ([18]), neminem alium affert quam eundem Antonium Velasquez Pinto, qui in *Tesoro de los Christianos*, discursu 4, cap. 12, n. 2, dicit: « Quod communicare quotidie oboedire sit Deo id

---

([16]) Cf. *Analecta Iur. Pontif.* ser. VII, col. 827. Theologus Mirabellus proposuerat: « Esse iure divino praeceptam vel aliquando talem fuisse Catholicae Ecclesiae sensum ».

([17]) Ferreres, *loc. laud.*, sect. I, § 5, pag. 74, edit. gall. pag. 53.

([18]) Opera Patris Joh. de Cardenas S.I., Hispalensis, post eius mortem (1684) edita sunt sub titulo: *Crisis theologica sive Disputationes selectae ex morali Theologia in quattuor partes distinctae,* Venet. 1694. In parte tertia, disput. LXVI agitur de decreto Innoc. XI (ed. altera Veneta 1700, pag. 149-164). In periodico nostro illa disputatio occuparet saltem centum paginas. Pars prima et altera *Crisis theologicae* iam anno 1670 ab ipso auctore editae fuerant.

praecipienti, expresse asserunt S. Hieronymus, S. Cyrillus ... et quamplurimi Patres » et *ibidem,* cap. 16, saepe affirmat (quod tamen non est idem) omnes fideles habere ius communicandi quotidie, a Christo Domino concessum ([49]). Notat Ferreres deinde errorem vicinum eorum, qui docebant omnibus Sacrae Missae assistentibus esse communionem iure divino obligatoriam ([50]). De hac sententia erronea agit Suarezius *De Eucharistia* disp. 69, sect. 3, nn. 9-12. Non autem erat hic error auctorum catholicorum, sed quorundam haereticorum, qui arguebant ex *Ioh.* 6, 54: « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis seqq. ».

Post damnatam sententiam de communione quotidiana iure divino praecepta, in *Decreto* reprehenduntur varii abusus circa Communionem distributam in oratoriis privatis, vel ad personas etsi non aegrotantes in lecto decumbentes, vel sine caeremoniis praescriptis delatam, et alia. Quae commentario non indigent: agitur de praeceptis positivis, notis, non debite impletis.

Sequitur prohibitio Communionis distribuendae in feria sexta Parasceve, et Episcopis imponitur vigilantia ut usus Ecclesiae Romanae servetur. Hac in re nitide distinguatur oportet inter quaestionem theologicam et praxim. Tunc temporis permulti auctores boni nominis erant, qui negabant quidem in Parasceve Sacrificium Missae offerri posse, asserebant autem licere, immo expedire, ut fideles in Parasceve communicarent ([51]). Quod vero ad praxim spectat, notum est hac in re secundum tempora et loca fuisse diversae consuetudines ([52]). Sic tempore decreti apud Benedictinos Hispaniae erat praxis communicandi in Parasceve ex consuetudine perdiu protracta, ut constat ex eorum libro Caeremoniarum anno 1599 edita et

---

([49]) Cf. CARDENAS, *loc. laud.,* part. III pag. 149-150.
([50]) Cf FERRERES, *loc. laud.,* pag. 74-75, ed. gall. pag. 54.
([51]) Cf. FERRERES, *loc. laud.,* pag. 75-76, ed. gall. pag. 54, ubi enumerantur circa 25 auctores.
([52]) Cf. *Anal. Iur. Pontif.,* ser. VII, col. 837-838.

Ant. Velasquez Pinto, *Tesoro de los Christianos* [53], discurs. 4, cap. 49. Quare praedicti Benedictini statim post editum decretum anni 1679 rogaverunt declarationem se tali decisione non teneri, cum eorum consuetudo immemorabilis censenda esset nullomodo per Tridentinum Concilium sublata. Die tamen 22 Martii 1581 S. Congregatio Concilii statuit principia ordinaria de legitimitate consuetudinis applicari non posse ad res liturgicas ritusque sacros [54]. Notandum tamen tunc temporis decretum S. Congregationis Rituum anni 1622 fere nullibi innotuisse. Si in ipsa Congregatione Concilii Cardinalis Casanatus huius decreti erat ignarus, et hac de causa anno 1687 in brevi voto [55] putabat, distributionem S. Eucharistiae in Parasceve nullo modo prohiberi, facile intelligitur tunc temporis multos auctores, qui usum in sese retinebant licitam et convenientem, etiam praxi non obstetisse.

Iam pauca dicamus de paragrapho *Decreti,* qua prohibetur confessio venialium simplici sacerdoti non debite approbato. Notat Ioannes de Cardenas [56]: « Olim fuit *probabilis* sententia, quae ait simplicem sacerdotem in sua ordinatione accepisse integram potestatem absolvendi, quin requiratur aliqua alia iurisdictio ad *valide* absolvendum a peccatis ». Citat Cardenas ut principaliores defensores huius sententiae Armacanum libr. XI *Quaest. Armenorum,* cap. 1-6; Almainum, *In IV Dist.* 18, q. unic. et Durandum, *In IV Dist.* 19, q. 2, sicut etiam Crousers, *In regul. Francisci* cap. 7, lect. 3. Addit Cardenas talem sententiam post Concil. Trident., sess. XV de Poenit. cap. 7 et cap. 11 iam teneri non posse. Clarum est fautores sententiae Armacani quod ad venialia spectat, facile a validitate ad liceitatem saltare potuisse. Nam

---

(53) Cf. *Anal. Iur. Pontif.,* ser. VII, col. 846-847, et CARDENAS, *Cris. theol.,* III, disp. 66, cap. 6, n. 65, ed. Ven. 1700, pag. 154.

(54) Recursum Benedictorum et decisionem Congregationis habes in *Anal. Iur. Pont.* ser. VII, col. 842-847.

(55) *Ibidem,* col. 839.

(56) *Crisis theolog.,* I, tract. I, disp. 9, cap. 7, n. 105. Cf. etiam SUAREZ, *De poenit.,* disput. 24, sect. 2 ,n. 2-3.

etiam post Concil. Tridentinum Suarezius tenet ([57]) quoslibet sacerdotes, nisi id iis sit expresse interdictum ut v. g. excommunicatis, semper valide et licite a venialibus absolvere posse, non ex principio falso quod in ordinatione sacerdotali accipiatur integra potestas absolvendi, sed ex eo quod pro venialibus sit semper concessa iurisdictio delegata, sicut conceditur pro mortalibus in articulo mortis alicuius poenitentis. Evidenter Suarez supponit iurisdictionem delegatam idcirco quod aliter consuetudinem explicare nequit, eamque, ut ipse putat, legitimam.

Restat abusus de numero vel forma particularum. Falsa illa devotio qua nonnulli communicantes desiderant plures hostias vel hostiam maioris moduli, reprehenditur quoque a Benedicto XIV in libro *de SS. Missae Sacrificio,* III, cap. 2, n. 1, ubi commemorat decretum 12 Februarii 1679 et allata auctoritate Angelici *S. Theol.* III, q. 79, art. 7, ad 3 pergit: « Legendus est etiam Thiers, tom. II *tract. de superstitione,* edit. 3, lib. 3, cap. 2, n. 14, qui multis rationibus et auctoritatibus morem illum improbat, qui in illustribus Galliarum monasteriis quarundam sanctimonialium invaluerat, ut maioris devotionis gratia plures acciperent particulas: quam consuetudinem testatur sibi licuisse omnino abolere ». In libro a Pontifice laudato ([58]) auctor prius agit de desiderio recipiendo hostiam grandiorem. Affert exemplum S. Theresiae, quae cupida recipiendi hostias grandiores, mortificabatur a S. Ioanne de Cruce, quippe qui Sanctae dimidiam hostiae partem dedisset. Deinde Thiers narrat historiam Osualdi cuiusdam Mulser, viri nobilis Tirolensis, domini de Schlosperg, qui ut ab aliis laicis distingueretur, hostia maioris formae honorabatur et hac de causa anno 1584 a Deo fuit poenis afflictus. Deinde agit de canonico sibi noto, qui devotulis suis tres, quatuor vel etiam plures hostias porrigebat secundum gradum di-

---

([57]) *De poenit.,* disput. 24, sect. 2, n. 8 et disput. 26, sect. 5 longe et late.

([58]) IOH. BAPT. THIERS, *Traité des superstitions, qui regardent tous les sacrements,* tom. II ,Paris 1907, livre III chap. 2, nn. 13 et 14, pp. 238-243. In indice

vinae gratiae, quam in devotulis suis se reperire dicebat. Addit se rogatum fuisse ab Abbadissa maxime illustri Galliae, ut hac in re promeret suam sententiam. « Devotae nostrae, ita abbadissa, non contentae sunt communicantes una hostia: persuadent confessariis nonnullis, ut sibi dent duas vel tres ». Hac de causa Thiers Abbadissam docuit septem rationes, cur ageretur de praxi superstitiosa eaque dammanda. Ultima autem ratio ab eo data est decretum Cardinalium S. Congregationis Concilii 12 Febr. 1679. Agitur ideoque de vitio quod non in sola Hispania invenitur. Ego ipse indignationem animae piae incucurri, quando accedente alia ex necessitate hostiam fregi et ambabus dedi partem dimidiam particulae, et graviter fui increpatus, non obstante Angelico canente: « Fracto demum Sacramento, ne vacilles, sed memento, tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur ». Ratio indignationis erat, quia sic agendo diminuissem tempus, quo Christus in ea realiter praesens erat. Sed ne severius iudicemus animas pias, quando ipsam sanctam Theresiam ab infante Iesu sic scribentem videmus [59]: « O felicitas: prima vice in vita mea video celebrantem sumere duas hostias bene separatas easque mihi porrigere .... Tu mater intelleges meum gaudium et meas lacrimas dulcissimas in percipienda tam eximia misericordia ».

* * *

Et haec sufficiant ad illustrandum decretum e luce temporis, quo prodiit. Dixerit quis: « Quomodo in fine partis introductoriae *Decreti* dici potest, Sacram Congregationem praevia matura discussione super abusibus, *unanimi sententia* scribendum sensuisse, si e *Libro Decretorum* 33 (XXX) constat die 4 Februarii [60] Sacram Congregationem distulisse reso-

---

(59) *Manuscrits autobriographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Lisieux, 1956; vers. italica, Milano 1957, pag. 210.

(60) Cf. supra pag. 70 cum nota 35.

lutionem? » Quodsi non praeferas censere in librum officiale gravem errorem irrepsisse, dixerim diem 4 Februarii fuisse Sabbatum et inter diem 4 et diem 12 Februarii alium Sabbatum intercedere; ideoque non nisi die 11 Februarii congregationem fuisse decisivam, in qua decretum unanimi voce fuerit approbatum, et die sequente decretum fuisse Pontifici de verbo ad verbum praelectum et ab eo confirmatum. Quod non est nimis mirum. In libro enim decretorum etiam siletur de Congregatione definitiva quattuorvirorum habita die 6 Septembris 1678 (61) necnon de quaestione Communionis quotidiana tractata in Congregatione generali diei 24 Sept. 1678, quando Patres statuerunt sicut scimus aliunde: *Fiat Decretum* (62).

---

(61) In *Libr. Decr.,* 33 (XXX) fol. 159 finem facit relatio de Congreg. 20 Augusti et fol. 161r incipit relatio Congr. 10 Septembris. Fol. 160 est vacuum.

(62) Cf. *Libr. Decr.,* 33 (XXX) fol. 191-192 collato *Anal. Iur. Pontif.,* ser. VII, col. 824.

MONS. GIUSEPPE DE ROSA

IMMORTALITA' DELL'ANIMA E RIVELAZIONE CRISTIANA

Tra la concezione greca della immortalità dell'anima e il messaggio rivelato cristiano contenuto nelle pagine del Nuovo Testamento vi è uno stridente contrasto. Questa in sintesi la strana tesi sostenuta da Oscar Cullmann, uno dei più autorevoli teologi del Protestantesimo contemporaneo, nello studio dal titolo « Immortalità dell'anima o Resurrezione dei morti? », seguito dal sottotitolo « la testimonianza del Nuovo Testamento » (1).

Val la pena compendiare per i lettori della nostra rivista le principali argomentazioni e considerazioni che a parere del Cullmann comproverebbero la strana tesi e vagliarne per nostro conto (2) la consistenza e il valore.

---

(1) Lo studio (che riproduce il contenuto di due lezioni tenute nell'aula magna della Facoltà Teologica Valdese di Roma il 17 e il 24 marzo 1956) è apparso, col titolo « Unsterblichkeit der Seele und auferstehung der toten - Das Zeugnis des Neuen Testaments », in un quaderno speciale della « Theologische Zeitscrift » della Facoltà Teologica dell'Università di Basilea, pubblicato il 10 maggio 1956, in occasione del 70° compleanno di Karl Barth. Successivamente è stato pubblicato, prima in francese nell'opuscolo separato « L'immortalité de l'âme ou résurrection des morts? - Le témoignage du Nouveau Testament » (Neuchetel, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 85), appartenente alla collezione « L'actualité Protestante » - e poi, in traduzione italiana, nella rivista « Protestantesimo » (2-1956-49ss.) della Facoltà Valdese di Teologia in Roma.

(2) Già altri veramente si sono occupati della interessante pubblicazione. L'autore stesso, nella prefazione all'opuscolo in lingua francese, segnala le reazioni prevalentemente sfavorevoli suscitate dal suo scritto, sopratutto negli ambienti protestanti. Tra le recensioni cattoliche vanno ricordate quella del P. C. Charlier in « Bible et Vie Chrétienne » (17-1957-125) e quella del P. P. Benoit in « Revue Biblique » (65-1958-147).

Che la concezione greca della immortalità dell'anima sia una concezione del tutto in antitesi col pensiero e coll'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, quale risulta delineato nei libri sacri del Nuovo Testamento, emerge per il Cullmann da rilievi che in buona sostanza mi sembra si riducano ai seguenti.

a) Mentre la concezione platonico-socratica della immortalità dell'anima porta a concepire la morte come una liberazione e ad assumere di conseguenza nei confronti di essa un atteggiamento di serenità e di calma, il Cristianesimo, anzichè un'amica ed una liberatrice, ravvisa nella morte una nemica ed un male gravissimo, la cui prospettiva riempie l'animo di apprensione e di angoscia.

E qui il Cullmann si rifà ad un classico confronto che da secoli sul farsi, specie dagli avversari del Cristianesimo, tra Socrate che beve serenamente la cicuta, perchè, profondamente convinto della immortalità dell'anima, crede che la morte libererà quest'ultima dalla prigionia del corpo, e Cristo, il quale viceversa di fronte alla prospettiva della morte imminente prova una angoscia ed uno spasimo senza nome ([3]).

b) Mentre inoltre per i pensatori greci, proprio perchè profondamente persuasi della sopravvivenza ed immortalità dell'anima, la morte è una cosa del tutto *naturale* e, come tale, tutt'altro che estranea al volere degli Dei, gli esponenti dell'autentico pensiero cristiano considerano viceversa la morte come cosa innaturale, anormale ed opposta del tutto alle intenzioni di Dio.

Il racconto contenuto nei primi capitoli della Genesi e quanto scrive S. Paolo nella lettera ai Romani, 6,23, per il

---

([3]) Cfr. pp. 51-58. Le citazioni si riferiscono alla traduzione italiana dello studio, pubblicata, come s'è detto, nella rivista « Protestantesimo ».

« Dove la morte — scrive tra l'altro il Cullmann — è considerata nemica di Dio, non vi può essere alcuna immortalità » (p. 56).

nostro autore non consentono dubbi su quest'ultima affermazione (4).

c) Mentre ancora per il pensiero greco l'anima umana e immortale perchè essa sola è di origine divina e non anche il corpo, cui si oppone nella maniera più netta e in cui tuttavia è rinchiusa, per il pensiero cristiano ha origine da Dio l'intero composto umano. Ne consegue pertanto che la immortalità per il Cristianesimo è prerogativa naturale — perduta purtroppo per il peccato di origine — dell'intero composto umano e non degli elementi che lo compongono, sia pure il più nobile (5).

d) Nè il concetto greco della immortalità dell'anima può dirsi implicito nel concetto cristiano di resurrezione, in quanto questo non importa già quello di un ricongiungimento al corpo

---

(4) Cfr. pp. 58-59. « La morte non è qualcosa di naturale, voluto da Dio, come la pensano i filosofi greci; è anzi una cosa contro natura, anormale, opposta all'intenzione divina ».

(5) Cfr. pp. 59-62. Riproduco qualcuna delle frasi più salienti del nostro autore: « La concezione giudaico-cristiana della creazione esclude ogni dualismo greco tra corpo e anima. Le cose visibili corporali fanno parte della buona creazione di Dio quanto le cose invisibili. Dio è il creatore del mio corpo, il quale non è una prigione per l'anima, ma un tempio, come dice Paolo in I Cor. 6, 19: il tempio dello Spirito Santo. Qui sta la differenza fondamentale. Dopo la creazione Dio trova « buono » anche quello che è corporale. Il racconto della Genesi lo sottolinea esplicitamente ... Dietro la concezione pessimista della morte vi è (per il Cristianesimo) la concezione ottimista della creazione. Invece dove la morte, come nel pensiero platonico, è vista quale liberatrice, il mondo visibile non è preso sul serio come creazione divina e quando i platonici considerano la bellezza del corpo, non la considerano come bellezza in sè, ma in quanto lascia intravedere qualche cosa dell'anima eterna, sola e vera realtà divina. Anche per i cristiani il corpo attuale non è che l'ombra di un corpo migliore, ma precisamente di un *corpo migliore*. La differenza per essi non è, come per Platone, tra la forma empirica corporale e l'idea immateriale, ma tra la creazione presente, corrotta per il peccato, e la creazione nuova, liberata dal peccato, tra il corpo corruttibile e il corpo incorruttibile... Quello che mi interessa è di dimostrare quanto sia diversa l'antropologia del Nuovo Testamento dall'antropologia dei greci. Corpo e anima sono entrambi originariamente buoni, in quanto creati da Dio » (pp. 59 e 61).

Questa insistenza del Cullmann sul concetto cristiano della derivazione da Dio del corpo non meno che dell'anima umana, in perfetta antitesi col pensiero greco, non si spiega se non ammettendo che egli intenda utilizzarla argomentando precisamente nel senso suddetto.

dell'anima da esso separatasi nell'istante della morte e ad esso sopravvivente in stato di separazione. La resurrezione infatti nel concetto cristiano importa una « nuova creazione » di tutto l'uomo sottratto definitivamente al dominio del peccato e della morte. *Nuova creazione* che verrà ad inserirsi, come parte di un tutto, in una nuova creazione dell'universo intero, anch'esso danneggiato e votato alla distruzione dal disordine del peccato e dal conseguente dominio della morte. *Nuova creazione,* che come quella dell'universo intero, avrà luogo alla fine dei tempi, per effetto della vittoria completa riportata da Cristo sul potere del peccato e della morte, assoggettandosi a quest'ultima, che fu per Lui una distruzione totale e non una semplice separazione dell'anima dal corpo ([6]).

e) Neanche ci permettono d'intravedere un legame tra il Cristianesimo e la dottrina platonico-socratica della immortalità dell'anima quei testi neotestamentari nei quali, con aperto riferimento al periodo che intercorre fra la morte, alla quale il cristiano continua a soggiacere, nonostante la vittoria su di essa riportata da Cristo, e la resurrezione che avrà luogo alla fine dei tempi, ricorrono espressioni che lasciano senz'altro pensare ad una parziale ed invisibile sopravvivenza del defunto. Quei testi infatti — tra i quali il Cullmann ricorda Lc. 16,23 e 23,43; Filip. I, 23; 2 Cor. 5,1; Ap. 6,9 — si limiterebbero ad affermare che i morti « si trovano in una particolare vicinanza a Cristo » ([7]) e dovrebbero intendersi di una sopravvivenza dell'anima del defunto dovuta non alla *natura* di quest'ultima, sibbene ad « un intervento divino che agisce dal di fuori, per la morte e la resurrezione di Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, che con la sua po-

---

([6]) Cfr. pp. 63-68. « La resurrezione dei corpi è un nuovo atto creatore che abbraccia tutto l'universo ... Una nuova creazione della materia, di una materia incorruttibile ... Siamo sempre tentati di accostare la potente affermazione della resurrezione all'idea greca della immortalità dell'anima, privandola così della sua vera sostanza » (pp. 63-64).

([7]) Cfr. p. 71.

tenza ha resuscitato l'uomo interiore già nella sua vita terrena » ([8]). Dovrebbero intendersi quindi di una sopravvivenza che non ha nulla di comune con quella della concezione greca; e questo anche perchè, a differenza di quella, non può considerarsi nè definitiva, nè del tutto estranea al tempo. Altrove infatti nel Nuovo Testamento, sia pure in maniera implicita od equivalente, si afferma che i morti continuano ad essere nel tempo, anche se « il ritmo del tempo per essi è diverso da quello dei viventi » ([9]) ed « aspettano » anch'essi, come la aspettano i viventi, la resurrezione futura, che avrà luogo alla fine dei tempi e che sola segnerà per essi l'inizio della vita definitiva ed eterna ([10]).

f) Un ultimo indizio del contrasto esistente tra la concezione greca dell'anima immortale ed il Cristianesimo neotestamentario è dato ravvisare per il Cullmann nel fatto che la dottrina e la prassi cristiana incontrarono reazioni particolarmente sfavorevoli proprio in ambienti ed in persone di civiltà e di cultura ellenica, assai sensibili, come tali, alla tesi

---

([8]) Cfr. p. 73.
([9]) Cfr. p. 73.
([10]) Cfr. pp. 68-73. « Si potrebbe — scrive il Cullmann, a conclusione dei suddetti rilievi relativi alla « escatologia intermedia » neotestamentaria — porre la questione se in questo modo non ci troviamo ricondotti, nonostante tutto, alla *dottrina greca della immortalità,* se il Nuovo Testamento, per il tempo dopo Pasqua, non ammette una certa continuità prima e dopo la morte per l'*uomo interiore* del convertito, così che praticamente la morte non rappresenterebbe che un passaggio naturale. In un certo senso troviamo qui un avvicinamento alla dottrina greca, in quanto che l'uomo interiore, ch'è già stato prima trasformato dallo Spirito (Rom. 6, 3 ss.), che è stato vivificato, in questa trasformazione con Cristo *continua a vivere* in stato di sonno. La continuità è sottolineata particolarmente nell'Evangelo di Giovanni (Gio. 3, 36; 6, 54). Qui vediamo per lo meno una certa *analogia* con la immortalità dell'anima. Eppure la *differenza* resta *radicale.* Anche lo stato di colui che è morto in Cristo rimane uno stato imperfetto, di *nudità,* come dice S. Paolo, di *sonno,* di attesa della resurrezione della intera creazione, della resurrezione del corpo; d'altra parte la *morte* resta il *nemico* che è vinto ma non è ancora annientato. Se i morti in questo periodo vivono già con Cristo non è per la *natura* della loro anima, ma è conseguenza di un intervento divino che agisce dal di fuori, per la morte e la resurrezione di Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, che con la sua potenza ha risuscitato l'uomo interiore già nella sua vita terrena » (pp. 72-73).

della naturale sopravvivenza e immortalità dell'anima. E qui il Cullmann si riferisce all'ambiente dell'Areopago di Atene, ove l'accenno di Paolo alla fede cristiana nella futura resurrezione venne accolto « con una grande risata » (Atti 17,32), agli abitanti di Tessalonica e di Corinto, di cui si legge, rispettivamente nella I Tess. 4,15 e nella I ai Cor. 15,12, che « non hanno speranza » e « dicono che non v'è una resurrezione dai morti » ed infine all'iperatore filosofo Marco Aurelio, il quale, nonostante lo spirito di moderazione e la serenità di fronte alla prospettiva della morte, che lo caratterizzarono quale fautore dello stoicismo, nutrì il più grande disprezzo per il Cristianesimo e la più profonda antipatia per l'entusiasmo e la passione dei cristiani nell'andare incontro al martirio e di conseguenza per la loro fede nella resurrezione futura, movente ultimo di tale fanatismo ([11]).

* * *

Passando all'esame della dotta dissertazione del Cullmann dirò subito che essa, a mio modesto avviso, poggia su un supposto di assai discutibile consistenza.

Suppone, mi sembra, — mi sembra anzi che il supposto faccia capolino in tutte e singole le considerazioni che il Cullmann sviluppa a sostegno del suo assunto — che la tesi greca della immortalità dell'anima sia indissociabilmente legata alle altre tesi sostenute da Platone e secondo lui anche da Socrate in tema di psicologia umana superiore e più particolarmente in tema di rapporto esistente tra corpo ed anima nell'uomo.

Solo infatti sulla base di un simile supposto si può pensare che il Cristianesimo neotestamentario, rivelandosi in contrasto con le fondamentali tesi della psicologia platonica, si riveli in contrasto con quest'ultima anche nell'affermazio-

---

([11]) Cfr. pp. 73-74.

ne relativa alla immortalità dell'anima. Si tratta però, come dicevo, di un supposto, quanto meno, assai discutibile.

E' noto infatti che l'essersi allontanato da quella che pure è una tesi centrale nella psicologia di Platone, sostenendo, a proposito del tipo di unione esistente tra corpo e anima nell'uomo, che l'anima non è già un semplice motore del corpo in cui si ritroverebbe imprigionata, sibbene forma sostanziale unica del composto umano, non ha impedito ad Aristotele — col quale ovviamente siamo ad un altro esponente sommo del pensiero filosofico greco — di enunciare, sia pure in maniera assai vaga, indeterminata ed ambigua ([12]) — alcuni principii, specie in tema di intelletto attivo, i quali, svolti a rigore di logica, conducono proprio alla tesi della immortalità dell'anima individuale ([13]).

Comunque va tenuto presente che nella sistemazione filosofica d'ispirazione aristotelica legata al nome dell'Angelico quest'ultima tesi trova senz'altro posto proprio accanto a quella dell'anima unita al corpo come forma sostanziale unica dell'umano composto.

Ne consegue allora che l'estendersi al settore che tocca il problema della immortalità dell'anima umana dell'antitesi netta che oppone Cristianesimo e Platonismo in altri settori della psicologia umana superiore, non è cosa che possa solo presumersi, ma deve provarsi. E deve provarsi con argomenti che non si lascino influenzare da quella presunzione o, peggio ancora, su quella presunzione facciano perno.

Ma è tempo ormai di passare all'esame delle singole considerazioni sviluppate dal Cullmann a sostegno della sua tesi e del valore che si può loro attribuire.

([12]) Il chè diede luogo nei secoli successivi alle interpretazioni più diverse di quei principii.

([13]) Tra gli studii più recenti sulla tesi della immortalità dell'anima in Aristotele cfr. GIACOMO DAL SASSO, *L'Immortalità dell'anima in Aristotele*, in « Studia Patavina » (Padova) 1958, I, pp. 130-135. La dottrina dell'immortalità dell'anima — ritiene il Dal Sasso — risulta sicuramente professata dal filosofo greco.

1. Ed anzitutto non v'è dubbio che il Cristianesimo ravvisi nella morte una nemica e un male gravissimo la cui prospettiva di per sé riempie l'animo da paura, di angoscia e di spasimo. Ma che questo riveli negli esponenti di esso il convincimento che la morte significhi distruzione di tutto l'uomo, anima compresa, è asserzione completamente gratuita.

Il Cullmann, come si è già rilevato, sembra ritenga che chiunque creda nella immortalità dell'anima non lo possa che solo nel senso di Platone e di Socrate, per i quali la immortalità dell'anima, la unione di essa con il corpo quale sua prigione e la liberazione della medesima attraverso la morte sono cose interdipendenti e comunque assai strettamente connesse. E ne inferisce di conseguenza che o si crede per davvero nella immortalità dell'anima e non si può non concepire la morte come una liberazione ed una amica, ovvero — e sarebbe questo per l'appunto il caso del Cristianesimo — si considera la morte come una nemica e si è per questo stesso ben lontani dalla idea che l'anima è immortale e destinata a sopravvivere allo sfacelo della morte.

Ora si è già detto che in sede filosofica si può ben accettare la tesi della immortalità dell'anima senza per questo identificare il rapporto che corre fra anima e corpo con quello del prigioniero e della prigione e senza pertanto esser costretti a concepire la morte come una liberatrice ed una amica.

Dal fatto dunque che il Cristianesimo si rivela ben lontano dall'ottimismo platonico nei confronti della morte non segue di necessità che esso ignori o addirittura neghi del tutto la immortalità dell'anima.

Si dirà forse che il Cristianesimo non è per nulla una filosofia e meno che mai una filosofia coincidente con quella scolastico-tomistica di ispirazione aristotelica (che per l'appunto si sforza di armonizzare la tesi platonica della immortalità dell'anima con quella aristotelica dell'anima forma sostanziale del composto umano e della morte come evento tutt'altro che lieto)?

Si dirà che il Cristianesimo si presenta solo come un messaggio rivelato di salvezza, per il quale le cose tutte e in particolare la morte e la resurrezione che ad essa si oppone non hanno altra realtà che quella derivante loro dal fatto di inserirsi in una storia religiosa di caduta e di Redenzione?

Si dirà insomma che la morte per il Cristianesimo è male solo perchè conseguenza della caduta di origine e non anche perchè im-

plicante, come vuole Aristotile, la dissoluzione di quel composto sostanziale che è l'uomo?

Ma in tal caso — il quale peraltro non si direbbe ipotetico, considerata la non velata avversione che il Cullmann, da buon protestante del resto, prova per ogni tentativo di elaborazione razionale del dato rivelato ([14]) — neanche sarebbe lecito intravedere nel concetto pessimistico che il Cristianesimo ha della morte un eloquente indizio della avversione del pensiero cristiano alla tesi greca dell'anima immortale.

E poi quale fondamento ha il concetto, inespresso ma evidente, che il Cullmann condivide con i suoi correligionari, secondo cui la verità religiosa ci è data solo dalla rivelazione e l'indagine filosofica, anche quella guidata dalla fede, non ha alcun apprezzabile valore? Quale consistenza ha il suo conseguente pregiudizio, anch'esso comune nel mondo protestante, che il messaggio rivelato cristiano non possa considerarsi come un messaggio che, pur trascendendola, implica una determinata filosofia?

Quanto poi allo spasimo ed all'angoscia di Cristo nell'orto del Getsemani e sulla Croce, che gli avversari del Cristianesimo, con intenzioni polemiche volta a volta diverse, contrapposero sempre volentieri alla calma ed alla serenità di Socrate di fronte alla prospettiva della morte c'è qualche opportuno rilievo da fare.

Anzitutto non è *storicamente* sicuro che Socrate bevve serenamente la cicuta perchè, profondamente convinto della immortalità dell'anima, credeva che la morte libererà quest'ultima dalla prigionia del corpo ([15]).

([14]) Ogni tentativo di elaborazione razionale del dato rivelato muove infatti dal supposto, generalmente avversato nel mondo protestante, che la rivelazione, pur trascendendolo, non contrasti ma viceversa armonizzi con un determinato sistema filosofico, qualunque esso sia.

([15]) Lo ha esaurientemente dimostrato GINO RAGOZZINO nello studio dal titolo « *La morte di Socrate e l'immortalità dell'anima* », occasionato anch'esso dalla pubblicazione del Cullmann, di cui andiamo occupandoci, e comparso in « *Asprenas* » Napoli (1959), pp. 347-366. Ne riportiamo le conclusioni che, condividiamo senz'altro, con qualche riserva per l'ultima di esse.

« 1) Un confronto tra quanto ci riferiscono gli Evangelisti sinottici della morte di Gesù e quanto narra il *Fedone* della morte di Socrate è per lo meno imprudente: non si ha alcuna certezza della storicità del *Fedone*, anzi vi sono molte ragioni per negarla. Non possiamo mettere sullo stesso piano di verità storica il *Nuovo Testamento* e il *Fedone*.

2) Se proprio si vuole ricostruire l'atteggiamento di Socrate di fronte alla

Il confronto poi tra l'atteggiamento di Cristo e quello di Socrate di fronte alla prospettiva della morte imminente non è certo probativo nel senso preteso dal Cullmann. Quello infatti che spaventa Cristo e provoca in Lui una ripugnanza che mette in ribellione tutto il suo essere umano non è tanto il pensiero della morte imminente quanto la prospettiva degli orridi particolari che l'avrebbero accompagnata e, più ancora, la considerazione dei motivi che l'hanno provocata negli eterni decreti della Divina Provvidenza. « Se il Cristo è stato tanto afflitto — scrive S. Tommaso in un articolo della Somma Teologica di notevole interesse (16) — non è soltanto perchè stava per perdere la vita, ma anche a causa dei peccati di tutti gli uomini ». Se Cristo in somma nel Getsemani e sulla Croce si rivela oppresso da una tristezza e da una angoscia senza confronti gli è perchè senza confronto sono la veemenza e il dolore della passione preveduta e sofferta dal Getsemani al Calvario (17).

---

morte, questo è da ricercarsi nelle due *Apologie* (di Socrate, quella di Senofonte e quella di Platone), le quali, nella loro fondamentale concordanza, offrono sufficienti garanzie di veridicità. E dalle Apologie risulta che Socrate non sa quale sia il destino dell'anima dopo la morte. Egli tuttavia è sereno, perchè (secondo Senofonte) la morte lo sottrarrà ai mali della vecchiaia, o perchè (secondo Platone) la morte è l'ultimo e più grande sacrificio che Socrate accetta nel compimento della sua missione al servizio del giusto.

3) Nello stesso *Fedone*, prescindendo dall'apparato dottrinale, Socrate è esitante e dubbioso, e deve fare appello alla padronanza di se stesso per dominare l'emozione del rischio supremo. Anche qui la morte è sacrificio.

4) L'attribuzione del dualismo orfico alla *fede greca nell'immortalità* è una generalizzazione ingiustificata. Nello stesso Platone il dualismo antropologico non è senza incertezze e senza contrasti.

5) Platone non è giunto alla scoperta della immortalità personale. Essa resta in lui allo stadio di confusa aspirazione ».

(16) *S. Th.*, III, q. 46 a. 6 ad 4.

(17) Val la pena riportare per intera la parte centrale del menzionato articolo della Somma Teologica, che risponde al seguente interrogativo: « Utrum dolor Passionis Cristi fuerit maior omnibus doloribus ». « Respondeo dicendum... in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo, et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicuius nocumenti qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maior inter dolores praesentis vitae. Quod quidem contigit propter quattuor: primo quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit laesio corporalis, quae acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est , tum etiam ex genere passionis, quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus, et ipsum pondus corporis pen-

2. Ancora meno soda si rivela la seconda delle considerazioni che, a giudizio del Cullmann, consentirebbero di ravvisare nel Cristianesimo neotestamentario la implicita negazione della immortalità della anima.

Tale considerazione, come si è visto, fa perno sul fatto che il Cristianesimo, in perfetta antitesi col Platonismo, considera la morte come cosa del tutto contraria alle intenzioni ed ai disegni di Dio e come come tale del tutto innaturale. E' evidente però che essa sottintende due passaggi tutt'altro che legittimi.

Il primo è che per il Cristianesimo la morte sia una cosa del tutto *innaturale* per il fatto di essere stata contraria alle intenzioni ed ai disegni del Creatore.

Il secondo è che la morte possa apparire un fatto *naturale* solo a chi la consideri nel contesto di una psicologia coincidente con quella di Platone e di Socrate. E' noto, per quello che concerne il primo erroneo sottinteso, che il Cristianesimo, pur insegnando che l'uomo venne favorito del dono della immortalità, non ravvisa certo in quest'ultimo un dono meramente *naturale*, sibbene un carisma *preternaturale* e cioè non dovuto all'uomo e conferitogli solo per un tratto singolarissimo di gratuita benevolenza, in vista di un fine assolutamente soprannaturale e che trascende come tale le esigenze dell'intera

---

dentis auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo unde ea quasi sibi adscribit dicens *verba delictorum meorum*. secundo, specialiter casus Iudaeorum et aliorum in eius mortem delinquentium, et praecipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione. tertio etiam amissio vitae corporalis, quae naturaliter est horribilis humanae naturae. Secundo potest magnitudo doloris eius considerari ex perceptibilitate patientis, et secundum animam et secundum corpus. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus cum corpus eius fuerit miraculose formatum operatione Spiritus Sancti. et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiae puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior et etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores. quod in Christo patiente non fuit quia unicuique virium permisit agere quod est ei proprium, sicut Damascenus dicit. Quarto, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor fuerunt assumpta a Christo voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato. et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus ».

natura creata ([18]). Ora evidentemente questo significa che per il pensiero cristiano la morte corrisponde ad una necessità della umana natura e come tale è un fatto che rientra nell'ordine naturale.

Per quello poi che concerne il secondo sottinteso, se è vero senz'altro che per ravvisare nella morte un fatto *naturale* occorre, com'è ovvio, rinunziare al concetto platonico dell'anima unita al corpo come il prigioniero alla sua prigione, non è affatto vero che occorra romperla anche col convincimento platonico dell'anima sopravvivente al corpo ed immortale.

L'affermazione insomma secondo cui la morte è un fenomeno *naturale* e *normale* è possibile, sì solo a chi pone tra anima e corpo umano un legame diverso da quello cui pensava Platone, ma non è affatto legata alla posizione che si assume nei confronti dell'interrogativo concernente la immortalità o meno dell'anima. Sicchè, si creda o meno in quest'ultima, purchè si concepisca assai più intimo il rapporto dell'anima col corpo, e magari alla maniera aristotelica si faccia dell'anima la forma sostanziale ed unica del corpo cui è unita, si può senz'altro, si è anzi costretti, a identificare con un fatto *naturale* quello così universale della morte.

Dal fatto dunque che il Cristianesimo, come si è visto, ravvisa nella morte *anche una necessità di natura,* oltrechè una conseguenza del peccato di origine, non segue che esso neghi la naturale immortalità dello spirito umano, ma solo che ritiene quest'ultimo unito al corpo assai più intimamente di quanto non immaginasse Platone.

3. Che il Cristianesimo ponga un legame assai più intimo tra corpo ed anima nell'uomo è un fatto peraltro che non sfugge neanche al Cullmann e che questi fa valere in qualche modo nella terza delle

---

([18]) La immortalità conferita ai progenitori, stando al racconto biblico, fa parte di uno stato di felicità preparato loro da Dio attraverso l'impiego di mezzi straordinarii (paradiso ed albero della vita) ed in linea non di giustizia ma di benevolenza. E non diverso è in proposito il pensiero dei Padri, per i quali basteranno due sole citazioni. « Est homo — scrive S. Cirillo Alessandrino — rationale quidem animal, sed compositum, ex anima nimirum et hac fragili ac terrena carne... *non habens ex natura sua ut sit incorruptibilis et immortalis,* obsignatus est vitae spiritu habitudine ad Deum, *bonum quod naturam excedit consecutus* » (*In Ioan.* lib. I c. I ML. 73 col. 159). E S. Agostino a sua volta: « Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam causam dici poterat: id est, mortale, quia poterat mori; immortale quia poterat non mori... quod ei praestabatur de ligno vitae, *non de costitutione naturae*: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, quia nisi peccasset posset non mori. *Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Creatoris* » (*De Genesi ad litteram,* lib. 6, c. 25. ML 34, col. 354).

considerazioni nelle quali ci è parso compendiabile il contenuto del suo opuscolo.

La nuova considerazione, se non erro, si riduce in sostanza al seguente ragionamento: la ragione ultima della immortalità dell'anima per il Platonismo va riposta nel fatto che essa trae da Dio la sua origine. Per il Cristianesimo viceversa trae origine da Dio l'intero composto umano e non all'anima che ne è parte, anche se la più nobile.

Il ragionamento, così impostato, fa perno su un equivoco piuttosto grave. La ragione ultima della immortalità dell'anima infatti per Platone va riposta non già nella sua origine da Dio, sibbene nella sua immaterialità. E' questa immaterialità infatti che ne condiziona l'origine divina, *ritenendo Platone che la materia sia cosa del tutto estranea ed opposta a Dio.* Per Platone, in altre parole, non è affatto vero che l'anima sia immortale perchè originata da Dio, ma è vero piuttosto che essa è originata da Dio ed è immortale perchè totalmente indipendente dalla materia.

Il Cullmann pertanto si rivela assai lontano dal vero ritenendosi autorizzato a concludere che il Cristianesimo, affermata la origine divina di tutto l'uomo, non può a meno di attribuire ad esso e non all'anima la dote naturale della immortalità. Cosa che peraltro — non meno erroneamente, come si è già rilevato — egli inclina ad intravedere nella dottrina biblica dell'uomo creato da Dio immortale e divenuto mortale per effetto del peccato di origine.

4. Che il Cullmann poi vada lontano dal vero anche quando nega o pone in dubbio che il concetto greco della immortalità dell'anima sia implicito nel concetto cristiano di resurrezione mi sembra chiaro dalle considerazioni che seguono.

Significativo anzitutto il fatto che Cristo nel respingere l'errore dei sadducei, i quali negavano la resurrezione dei morti, si serva di una efficace argomentazione intesa direttamente a provare che i morti non sono del tutto morti, ma in qualche modo sopravvivono. « De resurrectione autem mortuorum — sono queste le parole testuali che si attribuiscono a Cristo nel Vangelo di S. Matteo — non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob?* Non est Deus mortuorum sed viventium ». (Mt. 22,31-32. Cfr. anche Mc. 12, 26-27 e Lc. 20,37-38). La resurrezione dei morti — questo ovviamente il concetto espresso in questo facile ragionamento — sarebbe veramente impossibile se fosse vero il supposto da cui muovono i sadducei nel proclamarla tale; se fosse vero cioè che i defunti non continuano in qualche modo a vivere dopo il loro deces-

so ([19]). Ma tale supposto è del tutto infondato e falso, come non può non ammettere chiunque sa che il Signore, che è Signore dei viventi e non dei morti, si dichiara Signore anche di Abramo, di Isacco e di Giacobbe deceduti da millenni.

Per Cristo dunque v'è qualche cosa per cui il defunto può considerarsi sopravvivente al decesso ed è esso per l'appunto che ne condiziona la resurrezione: evidentemente lo spirito immortale.

Ugualmente significativa in proposito la bella parabola evangelica del ricco epulone (Lc. 16, 19-31). Essa — come è noto — insegna che i buoni e i cattivi riceveranno *immediatamente* dopo la morte il premio o il castigo meritato in vita. « Factum est ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae. Mortus autem et dives et sepultus est in inferno » (Lc. 16,22).

Ne consegue a stretto rigore di logica che nel periodo che intercorrerà fra l'istante della loro morte e quello della loro resurrezione nel giorno dell'universale giudizio essi continueranno a vivere in qualche modo, ovviamente perchè qualche cosa di essi, capace di esistenza e di vita autonoma, rimarrà anche dopo il loro trapasso. La loro immediata retribuzione non sarebbe altrimenti possibile.

Una seconda conseguenza riguarda per l'appunto la loro resurrezione ed è che essa può concepirsi solo come ricongiungimento dell'elemento per cui sopravvivono alla morte con quello da cui la morte verrà a separarli. Concetto questo che mi sembra peraltro ribadito dalle parole conclusive che la parabola pone sulle labbra di Abramo, quando il ricco epulone gli chiede che il defunto Lazzaro dalla sua sede di beatitudine venga per lo meno inviato ai suoi fratelli, affinchè questi sappiano da lui della triste sorte che li attende se non rinsaviranno in tempo utile: « Moysen habent et prophetas; audiant illos », ed a giustifica del diniego: « Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent » (Lc. 16, 29-31). Queste parole infatti dicono con sufficiente chiarezza che la richiesta del ric-

---

([19]) Che i sadducei nel negare la resurrezione futura muovessero proprio da tale erroneo supposto è chiaro anche da quanto si legge nel libro degli Atti degli Apostoli, a proposito di Paolo, il quale, trascinato davanti al sinedrio di Gerusalemme, trae abilmente partito dal fatto che i componenti di esso appartengono alle due opposte fazioni dei farisei e dei sadducei. « Sciens autem Paulus — racconta S. Luca — quia una pars esset sadducaeorum et altera pharisaeorum, exclamavit in concilio. Viri fratres, ego pharisaeus sum, filius pharisaeorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter pharisaeos et sadducaeos, et soluta est multitudo. Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem neque angelum neque spiritum; pharisaei autem utraque confitentur » (23, 6-8).

co epulone implica quella della resurrezione di Lazzaro, già morto ma vivente tuttavia e felice nel seno di Abramo, e identifica questa inutile e, per questo, non consentita resurrezione col reincarnarsi dello spirito immortale di lui disincarnatosi nell'istante della morte.

Ancora: nella prima pubblica allocuzione pronunziata nel giorno di Pentecoste Pietro parla di Cristo come di Colui « Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri ab eo » (Atti 2,24). Soggiunge anzi che la resurrezione di Lui era stata già da secoli preannunziata, da David fra gli altri, il quale « providens locutus est de resurrectione Cristi, quia *neque derelictus est in inferno* (ἰες ᾅδην) *neque caro eius vidit* corruptionem » (Atti 2,31). Donde si ricava che Cristo è risorto perchè Dio non ha permesso che Egli rimanesse nell'« inferno » e la sua carne si corrompesse. La morte dunque è un fenomeno per cui l'uomo si tramuta, sì, in cadavere, destinato ad una più o meno rapida e totale corruzione, ma continua nel contempo a sussistere ed a vivere, per un elemento che sfugge alla corruzione, e la resurrezione si identifica col ricongiungersi in questo elemento con quello da cui si separò nell'istante del decesso.

Che la resurrezione poi di cui si parla nel Nuovo Testamento possa intendersi *sic et simpliciter* come una « nuova creazione », è ipotesi talmente lontana dal comune modo di sentire che finora, per quello almeno che mi risulta, nessuno vi ha mai pensato.

Tra il defunto e l'uomo eventualmente creato di nuovo vi sarebbe, sì, una identità di specie ma non certo una identità di *numero*. Eppure è proprio quest'ultima identità che il fenomeno soprannaturale della resurrezione esige vi sia tra il termine *a quo* e il termine *ad quem* del transito che esso implica, data la sua evidente analogia col fenomeno naturale del rimettersi in piedi dopo una caduta, implicante per l'appunto la identità *numerica* di chi cade con chi si rialza ([20]).

La idea del resto che la resurrezione comporti la suddetta identità *numerica* è una idea che Cristo non solo si guarda bene dal contraddire quando ne avrebbe la opportunità e la occasione, ma accredita senz'altro col suo modo di comportarsi dopo la sua resurrezione.

Nell'obbiettare, come si è già accennato, contro la possibilità della resurrezione ipotizzando di una donna costretta a sposare successiva-

---

([20]) « Resurrectio — così S. TOMMASO in *IV Sent.* dist. 44, q. Ia. I, q. la I c. — est iterata surrectio, eiusdem autem est surgere et cadere ». E TERTULLIANO: « Resurrectionis vocabulum non aliam rem vindicat, quam quae cecidit... Resurgere autem non est nisi eius, quod cecidit; iterum enim surgendo, quia cecidit, resurgere dicitur » (*Adversus Marcionem* I, 5, n. 9; M. L. 2, 491).

mente sette fratelli per la nota legge del levirato e facendo leva su immaginarii inconvenienti cui il verificarsi della ipotesi darebbe lungo in caso di resurrezione futura, i sadducei evidentemente muovevano fra l'altro proprio dal supposto della *identità numerica* del risorto col defunto. Ora non è certo contro tale supposto che Cristo ha alcunchè da eccepire nel respingere la futile obiezione dei Sadducei.

Che Cristo anzi condividesse in pieno tale supposto lo rivela chiaramente in altre occasioni. Significativo ad esempio l'impegno che, una volta risorto, Egli pone nel dissipare ogni dubbio che gli apostoli potessero nutrirsi circa la identità della sua persona prima e dopo il trionfo della resurrezione. « Quid turbati estis — Egli dice loro, a testimonianza di Lc. 24, 38-39 — et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes, *quia Ego ipse sum* ».

Non meno significativa la condotta da Lui tenuta con l'Apostolo Tommaso. Questi, come è noto, ai colleghi che gli annunziavano l'avvenuta resurrezione del Maestro aveva risposto: « nisi videro in manibus eius fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius non credam » (Gio. 20,25), condizionando così la sua fede nel Risorto alla constatazione della identità di Lui colla persona del Maestro. Ora Gesù, lungi dal contestare la legittimità di tale condizione, ne rende Egli stesso possibile il verificarsi con una nuova apparizione in favore dell'Apostola, pur non omettendo di lamentare la fede piuttosto debole di lui (Gio. 20, 26-29).

5. Quanto ai testi neotestamentarii evidentemente allusivi ad una certa quale sopravvivenza dei defunti tra l'istante della loro morte e quello della resurrezione che li attende alla fine dei tempi, il Cullmann, come si è detto, non se ne dissimula la esistenza. Non gli sfugge infatti quanto Cristo affermava nella menzionata parabola del ricco epulone relativamente alla immediata retribuzione dei buoni e dei cattivi, donde, come s'è visto consegue appunto che gli uni e gli altri continueranno a vivere in qualche modo anche dopo il loro decesso (Lc. 16,19-31). Non ignora le parole rivolte al buon ladrone dal Redentore moribondo « Amen dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso » (Lc. 23,43). Conosce perfettamente i due testi paolini — Filippesi I, 21-23 e II ai Co-

rinti V, 1-10 — ove rispettivamente si afferma in sostanza che la morte comporta una maggiorazione o perfezionamento del « vivere che è Cristo » e che « l'espatriare dal corpo » significa trovarsi alla presenza del Signore e godere in pienezza di vita della visione beatifica di Lui. Sa bene che nella Apocalisse VI, 9 si leggono le parole: « et cum aperuisset sigillum quintum, vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei et propter testimonium quod habebant: et clamabant voce magna ».

Neanche questi testi però, secondo lui, consentono di intravedere un legame tra il Cristianesimo e la dottrina greca dell'immortalità dell'anima, in quanto si tratta di testi che possono e debbono intendersi di una sopravvivenza dell'anima dovuta *non alla natura della medesima sibbene ad un intervento divino che agisce su di essa dal di fuori per effetto di Redenzione e di grazia.*

Già Mons. Garofalo, occupandosi a sua volta, da esegeta, della singolare tesi del Cullmann, non mancava di rilevare l'imbarazzo che si cela nelle frasi e nelle battute dell'opuscolo che esprimono quest'ultimo concetto ([21]). Per conto mio in queste frasi e in queste battute si cela non solo l'imbarazzo ma anche l'equivoco.

E' vero infatti che lo stato di « particolare vicinanza a Cristo » in cui di fatto verrà a trovarsi l'anima separata dal corpo è uno stato del tutto estraneo alle esigenze ed alle con-

---

([21]) MONS. SALVATORE GAROFALO: « *Sulla escatologia intermedia in S. Paolo* » pubblicato in « *Gregorianum* » 1958, pp. 338-339. Il doppio fascicolo della nota rivista teologica pubblica, sotto il titolo « *Christus victor mortis* », le conferenze tenutesi alla Pontificia Università Gregoriana dal 23 al 27 Settembre 1957, in occasione della terza settimana teologica indetta dalla medesima Università. Nell'articolo citato Mons. Garofalo si limitava a rilevare che la tesi del Cullmann risulta nettamente smentita proprio dalla retta esegesi dei testi biblici menzionati e di altri ancora ed in particolare dal senso ovvio dei due testi di S. Paolo - *Filip.* I, 21-23 e *II Cor.* V, 1-10) - classici per la teologia paolina relativa allo stato dell'anima umana fra l'istante della morte e quello della resurrezione.

dizioni naturali dell'anima ed è legata all'ordine soprannaturale di cose instaurato da Cristo. Tanto più vero anzi in quanto, checchè ne pensi il Cullmann, questo stato di « particolare vicinanza a Cristo » si identifica con quello glorioso e beatificante di cui diventerà partecipe anche il corpo già da essa informato nel giorno della universale resurrezione. I testi infatti che parlano della retribuzione *immediate post mortem* non consentono dubbi in proposito. E meno che mai è lecito dubitare del carattere assolutamente indebito, soprannaturale e trascendente della gloria di cui fruiscono gli eletti ([22]).

Ma che soprannaturale e indebita debba dirsi nel pensiero cristiano la stessa sopravvivenza dell'anima separata è cosa tutt'altro che vera e di cui comunque il Cullmann non fornisce alcuna prova.

Nè vale infatti tirar fuori la considerazione che alla esistenza dell'anima separata nel Cristianesimo, a differenza che nel pensiero greco, viene attribuito un carattere *non definitivo ma provvisorio,* per cui dei morti, che per l'anima sopravvivono, si può ben dire che continuano ad esistere nel tempo ed « aspettano » anch'essi, come la aspettano i viventi, la resurrezione futura.

Nel carattere provvisorio della esistenza attribuita all'anima separata non è lecito intravedere nè una prova nè un in-

---

([22]) Il Concilio Vaticano, nella sessione Terza del 24 Aprile 1870, così testualmente si esprimeva: « Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem *ad finem supernaturalem,* ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant », e, a giustificazione biblica dell'affermazione, citava il noto testo della prima ai Corinti 2, 9: « oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae preparavit Deus iis, qui diligunt illum » (cfr. DENZINGER BANNWART « *Enchiridion Symbolorum* » n. 1786).

Nell'ordine soprannaturale di cose voluto da Dio e restaurato da Cristo si inseriscono non meno palesemente lo stato penale delle anime purganti e l'inferno, che, prima solo nell'anima, poi anche nel corpo, tormenterà i reprobi. Il purgatorio infatti e l'inferno comportano la privazione rispettivamente temporanea ed eterna di una beatitudine che, come si è detto, è essenzialmente soprannaturale ed assolutamente indebita e trascendente.

dizio che il Cristianesimo considera l'anima separata esistente non per esigenza di natura ma solo per effetto di redenzione e di grazia. Nel dedurre dal carattere *provvisorio e non definitivo* che il Cristianesimo attribuisce alla esistenza dell'anima separata *la non naturalità* della medesima e nell'attribuire di conseguenza quest'ultima ad un intervento gratuito di Dio per effetto di Redenzione e di grazia, il Cullmann, ancora una volta, si rivela influenzato dal supposto latente nel suo subcoscienze, che solo cioè aderendo alla intera psicologia umana delineata da Platone si possa parlare dell'anima come *naturalmente* immortale e concepire di conseguenza *definitiva e naturale* la esistenza di essa separata dal corpo.

Si è già detto però che la speculazione greca non si esaurisce con quella di Platone, ma continua con Aristotile e che nella psicologia di Aristotile per l'appunto, con l'affermazione antiplatonica della unità sostanziale del composto umano, si incontrano principii i quali, sviluppati a fil di logica — e spetta a S. Tommaso il gran merito di essersene accorto tra i primi — obbligano a concludere che l'anima è immortale *per esigenza di natura* e *per esigenza di natura* quindi capace di esistere e di esistere definitivamente separata dal corpo cui è unita.

Il chè, in conclusione, vuol dire che per concepire come naturali la esistenza e la esistenza definitiva dell'anima separatasi dal corpo non è affatto necessario rimanere ancorati alle linee essenziali della psicologia platonica. Sicchè il recedere da queste ultime non è nè una prova, nè un indizio che si recede anche dalla tesi della *naturale* possibilità che l'anima sussista e viva separatamente dal corpo già da essa informato.

Può ben darsi di conseguenza che il Cristianesimo, pur ritenendo assai più intimo di quanto non immaginasse Platone il legame che unisce anima e corpo, non neghi affatto che l'anima sia *naturalmente* idonea anzi destinata ad esistere

et quidem per sempre separata dal corpo, una volta operatasi per la morte il suo distacco dallo stesso. Quanto anzi si è detto finora non lascia dubbio che tale per l'appunto sia il caso del Cristianesimo.

Come si spiega allora che esso attribuisce all'anima separata una esistenza non definitiva ma provvisoria? Non certo ipotizzando con il Cullmann che nella esistenza dell'anima separata il Cristianesimo ravvisi un fatto *naturalmente* impossibile, mero effetto di Redenzione e di grazia, sibbene considerando che il Nuovo Testamento con la naturale immortalità dell'anima ritiene ed insegna che i defunti — questo, sì, per effetto di Redenzione e di grazia — risorgeranno come Cristo e le anime di conseguenza che ne informarono i corpi non potranno per sempre rimanere da essi separate, pur essendo propria questa la loro *naturale* destinazione.

* * *

Quanto all'ultima delle considerazioni sviluppate dal Cullmann ritengo superfluo discuterne la consistenza.

Che il Cristianesimo infatti abbia suscitate reazioni particolarmente sfavorevoli in alcuni ambienti ellenistici — Areopago di Atene (Atti 19,32), e gli ambienti forse cui si si riferiscono i due testi di I Tess. 4,13 e I Cor. 15,12 — proprio per il fatto di inculcare la fede nella resurrezione di Cristo e dei seguaci di Lui, può anche ammettersi. Ma che l'unica plausibile spiegazione di questo fatto vada ricercata nel preteso dissidio tra la fede cristiana nella resurrezione e la tesi greca della immortalità dell'anima particolarmente cara agli ambienti ellenistici, è affermazione completamente gratuita, dal momento che, come s'è visto, nessun valore può attribuirsi alle precedenti argomentazioni di cui, nelle intenzioni del Cullmann, quest'ultima vorrebbe essere una conferma.

Concludendo: E' solo per malinteso spirito d'irenismo che mi sembra si possa fare buon viso alla strana ed ardita tesi dell'egregio professore di Basilea. Trovo pertanto sorprendente che un insigne biblista cattolico, nel recensirne favorevolmente l'opuscolo giunga fino a meravigliarsi dello scandalo e delle reazioni violente da esso suscitate negli stessi ambienti protestanti ([23]).

([23]) « L'Avant-Propos de cette nouvelle edition — scrive il P. P. Bénoit O. P. in *Révue Biblique* 65 (1958) pp. 147-148 — signale les réactions violentes qu'a suscitées l'article. *A vrai dire on s'en étonne, car il n'y a rien ici que la plus pure doctrine du N. T.* Même l'opposition entre la mort de Socrate et celle de Jésus n'a rien de forcé. Ou bien les contradicteurs de M. Cullmann n'ont pas sérieusement lu son étude, ou bien ils laissent voir à quel point leur conception de l'au-delà est contaminée par un dualisme non chrétien. Ceci n'est hélas que trop vrai; et c'est grand dommage, car la doctrine chrétienne authentique, si bien résumée ici, est riche de valeurs réligieuses fondamentales... ».

Mons. Antonio Piolanti

AZIONE E SUPPOSITO NELLA DOTTRINA DI S. TOMMASO

Il problema dell'azione non è mai restato al margine dell'indagine filosofica. E' stata l'istanza che ha guidato i primi filosofi greci e che ha condotto Aristotele alla teoria dell'atto e della potenza (1). Ma non si può negare che il problema è ritornato con maggiore insistenza alla ribalta della filosofia moderna, rivestendo spesso un carattere psicologico, ed ha riscosso anche fra i neoscolastici particolare interesse ed attenzione.

Tenendo presente questi studi e questi indirizzi, qui si intende illustrare brevemente il significato che in S. Tommaso ha l'assioma *Actiones sunt suppositorum,* che, mutuato da Aristotele (2), ha avuto nella filosofia e nella teologia scolastica importanti applicazioni.

In un articolo apparso in una rivista di Münster (3) il De Basly e lo Seiller ne oppugnavano l'interpretazione tradizionale, considerandola come una deviazione della Scolastica e ne proponevano una propria, addomesticata a princìpi da essi strenuamente difesi.

---

(1) Osserva il De Finance: « Le problème de l'agir est une centre de la philosophie d'Aristote aussi bien que celle de Saint Thomas. La théorie de l'acte et de la puissance, fonds commun de deux systèmes, se present avant tout, chez le stagirite, comme une interprétation et une justification du dynamisme universel », *Etre et agir,* Parigi 1945, p. 7.

(2) Cf. *Met.* l. 1, cap. 1, n. 6; l. IV cap. 2 n. 12; *De Gen. et Corup.* l. II, cap. 9 n. 10.

(3) *Franziskanische Studien*: *Une déviation en Scolastique*: *Actiones sunt suppositorum,* 32 (1950) pp. 382-87.

L'azione, essi argomentano, non è che l'esplicazione di una energia [4]; propriamente parlando, quindi, « actiones sunt energiarum ». In ogni soggetto ci sono tante azioni quante energie o potenzialità attive, e ciò non solo nel senso *formale* ma anche *effettivo*.

L'uomo, per esempio, è un soggetto composto di due energie e, in un certo senso, di due sostanze [5]; è, rispetto ai suoi componenti, un terzo essere, ma non una terza energia composta; pertanto conserva effettivamente due serie di azioni che a lui si attribuiscono, solo in quanto gli appartengono « iure compositi » le energie da cui procedono [6].

Per la stessa ragione, in Cristo, ci sono due serie di azioni, anche sotto il punto di vista efficiente oltre che formale. La natura umana, infatti, per il solo motivo di essere soggetta « extrinsecus » al Verbo, non cessa di essere una energia-principio di attività. Le azioni umane in Cristo in tanto si predicano del Verbo in quanto l'energia di cui sono esplicazione appartiene a un *tutto relazionale* [7], in cui la Persona è il Verbo. Ma il Verbo non esercita in esse alcun influsso, nè può esercitarlo, non disponendo, a titolo personale, di una propria energia distinta da quella delle altre Persone Divine [8].

---

(4) « A part de la force (virtus, energia) l'action n'est rien... Et même... une action n'est rien autre chose qu'une force en activité », *art. cit.*, p. 382.

(5) « Il n'y a pas de substance humaine unique et tierce qui se déplorait en actions de nature mixte. Il y a un tiers être fait de deux substance *restant deux substances* dans ce tiers-être que l'on appelle une nature. On ne dit pas: la force humaine, mais les deux forces humaines; on ne dit pas: la substance humaine, mais les deux substances humaines... Il ne saurait donc y avoir dans cette même nature, un déploiement opératif unique », *art. cit.*, p. 383.

(6) « L'homme est un "tiers-être" qui n'est pas une tierce énergie.. et ne peut pas avoir effectivement un agir unique », *art. cit.*, p. 384; « L'individu tiers-être... n'agit pas effectivement des action que ne seraient que le déploiement de cette tierce énergie qu'ils n'as pas; toutfois, il est dit les agir en ce sens que les actions propres de ses composants *lui sont rapportées* de droit, iure compositi », *art. cit.*, p. 384.

(7) *Art. cit.*, p. 387.

(8) « Du fait qu'elle existe subjointe au Verbe extrinsecus, l'âme cesse-t-elle d'être une énergie? Non... donc les actions de cette âme sont toutes, bel et bien, ses actions effectives propres. Et elles ne sont pas effectivement actions agies par le Verbe qui, lui n'étant pas une énergie divine propre, n'a rien pour les agir », *art. cit.*, p. 387.

Concludendo, l'assioma « actiones sunt suppositorum » non significa che ogni supposito è principio di una propria azione (9), ma solo che le azioni si attribuiscono ad un solo soggetto, perchè le energie che ne sono il principio efficiente appartengono a lui.

Il caso dell'anima umana separata dal corpo, e, l'ordine operativo nella SS.ma Trinità, sono esempi rivelatori. L'anima umana ha delle proprie azioni, benchè non sia supposito, perchè resta, anche separata dal corpo, una energia efficiente (10); le Tre Persone della SS.ma Trinità non hanno azioni proprie, avendo come energia efficiente la natura comune (11).

Non ho intenzione in questo breve studio di confutare le asserzioni dei due distinti teologi, ma apparirà chiaro quale senso più profondo e complesso abbia nella teologia di S. Tommaso l'assioma « actiones sunt suppositorum », e di quali vaste applicazioni sia fecondo.

Per S. Tommaso il legame fra supposito ed azione è metafisicamente necessario; cosicchè, dove è un supposito, c'è una azione, efficientemente una, anche se formalmente molteplice; e dove c'è una azione ivi è necessariamente un supposito, un essere cioè sussistente; perchè l'azione, come accidente e come perfezionamento dinamico dell'essere, non può metafisicamente giustificarsi se non per mezzo di un essere sussistente (12).

---

(9) Comment un tiers-être qui n'est pas une tierce énergie peut-il poser ses actions, comment peut-il, tiers-être, avoir effectivement un agir unique? », *art. cit.*, p. 384.

(10) « Donc il n'est pas vrai que "actiones sunt suppositorum" "seu personarum" puisque cette âme fait effectivement des actions et qu'elle n'est pas une personne », p. 384.

(11) *Art. cit.*, p. 385.

(12) Per l'interpretazione di S. Tommaso si possono consultare: E. Schiltz, *La place du 'quod est' et du 'quo est' dans la métaphysique thomiste,* in *Divus Thomas* di Piacenza, 50 (1937), p. 22 ss.; P. Parente, *L'egemonia dinamica della persona,* in *Acta Pont. Academiae S. Thomae* (1943), pp. 192-98; I. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* Parigi 1945; I. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant,* Parigi 1947; L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être,* 2a ed., Lovanio 1947; R. Busa, *La terminologia tomistica dell'interiorità,* Milano 1949; F. Van Steenberghen, *Ontologia,* trad. ital. di A. Vesco, Torino 1950; P. Parente, *L'Io di Cristo,* 2a ed., Brescia 1955.

1. - *Nozioni e princìpi.*

1. - *Nozione di Supposito.* — Supposito, *vi nominis,* indica una realtà posta sotto: « suppositum dicitur quasi sub alio positum » ([13]), ma nell'uso filosofico il termine è riservato al soggetto di tutti i predicati di una sostanza individua. E' quindi il soggetto a cui si attribuisce tutto ciò che si trova in una sostanza individua: princìpi essenziali, accidenti, atto di essere, azioni. Si potrebbe quindi definire: « Id de quo omnia praedicantur, quae sunt in substantia singulari et quod de nullo praedicantur »: « Nam de prima substantia quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentia » ([14]); « Et hac ratione hic homo dicitur suppositum: quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens » ([15]).

Questo è l'aspetto logico del termine messo in risalto da S. Tommaso solo nelle opere della maturità. Nella *Summa Theologica* e nella *Quaestio de unione Verbi Incarnati* ha cura di distinguere il termine « supposito » dagli altri nomi della sostanza individuale, come termine « secundae impositionis » ([16]), che non indica la cosa ma l'« intentio individualitatis » ([17]): « Nominum ad individuationem pertinentium sive sint nomina primae impositionis sicut persona et hypostasis, quae significant res ipsas, sive sint *nomina secundae impositionis,* sicut individuum suppositum et huiusmodi, *quae significant intentionem individualitatis...* » ([18]); « Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari potest *et nomine significante intentionem*: et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem quae quidem sunt: res naturae, subsistentia et hypostasis » ([19]).

Passando all'aspetto ontologico, su cui quello logico si fonda, appare evidente che il supposito, come termine ultimo di predicazione, *a*) non è accidente, che altrimenti si predicherebbe della sostanza, *b*) non è comprincipio nè parte integrante, che altrimenti si predicherebbe del tutto, *c*) non è universale, che altrimenti si predicherebbe dei singoli, *d*) non è parte potenziale o comunicabile, che altrimenti potrebbe predicarsi del tutto risultante, *e*) non ha l'essere comune con altri ma

---

([13]) *III Sent.,* d. 6, q. 1, a. 1, q. 2, arg. 2.
([14]) *Contra Gentes,* 4, 38.
([15]) *Sum. Theol.,* III q. 2, a. 3.
([16]) *De Unione Verbi Incarnati,* a. 2.
([17]) *Sum. Theol.* I, q. 29, a. 2.
([18]) *Ibidem.*
([19]) *Ibidem.*

esclusivamente proprio: ciò che infatti ha l'essere comune con altri o è comprincipio o è parte integrante o è accidente.

Il « supposito » quindi, ontologicamente, è « natura individua subsistens » o « individuum subsistens in natura aliqua »; « Suppositum naturae... quod est individuum subsistens in natura illa » ([20]), ed in questo senso indica la cosa ed equivale a « sostanza prima », « res naturae », « individuum substantiae », e viene detto *ipostasi* o *persona* ([21]) se razionale.

2. - *Nozione di Natura.* — Nel senso etimologico « natura » indica nascita: « Nomen naturae impositum est ad significandum generationem viventium quae dicitur nativitas » ([22]), ma nel senso filosofico più proprio indica principio intrinseco di ogni attività: « Extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus » ([23]), e giacchè il primo principio intrinseco di ogni attività è l'essenza, spesso, col nome di natura, si indica l'essenza per il rapporto che essa ha colla sua operazione: « Nomen naturae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei cum nulla res propria operatione destituatur » ([24]).

Ed è questo il senso che si dà al termine natura quando lo si contrappone al *supposito;* si vuole cioè indicare i princìpi essenziali che costituiscono il nucleo centrale, specifico della sostanza individuale: « Natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus... sed sicut definitur a Boetio quod natura est unumquodque specifica differentia » ([25]).

Natura quindi, nella nostra questione, indica gli elementi essen-

---

([20]) *S. Th.* III, q. 2, a. 2.

([21]) Il termine « hypostasis » significa « sostanza »: « Substantia secundum proprietatem significationis respondet hypostasi » (*Sum. Theol.* I, q. 29, a. 1, ad 3); ed in tale senso fu usato dalla filosofia stoica. Nell'epoca delle controversie trinitarie fu ristretto al senso di « supposito »: « hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia quae etiam significatur nomine suppositi » *De unione Incarnati* a. 2.; anzi, data la natura della controversia, fu usata specialmente nel senso di supposito razionale, cioè di persona, ed è il senso che generalmente ha conservato nella Scolastica: « Hypostasis apud graecos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae, sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae », *Sum. Theol.* I, q. 29, a. 2, ad 1.

([22]) *S. Th.* I, q. 29, a. 1, ad 4.

([23]) *Ib.*

([24]) *De ente et essentia,* I.

([25]) *De Potentia,* q. 9, a. 2, ad 11.

ziali della sostanza individuale, il nucleo specifico che (ne) determina il valore ed il suo grado nella scala degli esseri. Non indica tutto il supposito, perchè questo comprende molti altri elementi, ma è del supposito il nucleo centrale, la parte formale che rende ragione del suo essere, delle sue proprietà, dei suoi accidenti e delle sue azioni: « Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei, suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent sed etiam alia quae ei accidunt et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis » *Quod.* II, q. 2, a. 2.

3. - *Molteplicità del supposito.* — Il supposito, come termine di predicazione di tutto ciò che si trova in una natura individua sussistente, si presenta all'esperienza soggettiva nella coscienza ed oggettiva nella conoscenza, come intimamente composto.

Non è nostro compito ora mostrare il perchè di questa composizione ed il suo significato metafisico; segnaliamo solo il fatto per comprendere il senso dell'espressione tomista che presenta il supposito come un tutto.

Nelle sostanze materiali, essere supposito, comporta essere individuo. E l'individualità implica nel supposito la dualità logica di natura e principi individuali e la dualità ontologica di sostanza e accidenti individuanti « accidentia individui » ([26]). I principi e gli accidenti individuali estranei alla natura in quanto tale, non sono estranei al supposito, anzi gli appartengono in modo che il supposito di ordine materiale non può esistere senza determinazioni individuali e senza conseguenti accidenti individuali: « Non enim est hic homo qui non sit aliquis homo » ([27]).

Una composizione ancora più universale, che si estende a tutti i suppositi creati, è quella fra natura e atto di essere, con la conseguente distinzione nel piano formale di sostanza ed accidenti. Gli accidenti, estranei alla natura: « Est autem communi omni accidenti quod non sit de essentia rei et ita non cadit in definitione rei » ([28]), non lo sono al supposito, anzi gli appartengono in modo che un supposito, in cui l'atto

---

([26]) La composizione di sostanza ed accidenti nell'unità del supposito è un riverbero necessario di ogni composizione più intima della realtà: è un supplemento alla povertà radicale dei composti. Gli accidenti individuali conseguono alla composizione di materia e forma, quelli specifici, invece, alla composizione di natura ed essere, cf. *I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 3, *De Anima*, a. 2, ad 1.

([27]) *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 1.

([28]) *De Anima*, a. 12.

di essere sia ricevuto, non può sussistere senza accidenti. Ogni supposito creato, data la povertà dei suoi principi intrinseci, per poter sussistere richiede oltre alla forma sostanziale anche alcune forme accidentali che tuttavia non gli vengono aggiunte estrinsecamente, ma scaturiscono dai suoi stessi principi essenziali. Di modo che anche gli accidenti sono in certo senso principi costitutivi del supposito, suppliscono alla povertà radicale della natura e la completano, rendendola adeguato soggetto dell'essere. La sostanza è per il supposito un principio di sussistenza, ma non lo è da sé adeguatamente completo e sufficiente, per cui il supposito deve comprendere, con la medesima necessità, anche alcuni principi accidentali. Questi pertanto non possono dirsi estranei al supposito, come invece devono dirsi estranei alla natura, che comprende nei suoi limiti soltanto principi essenziali ([29]).

Solo quando giungiamo a Dio, in cui non c'è nessuna composizione essenziale, il « supposito » non aggiunge nulla alla natura, se non un aspetto logico dovuto alla origine materiale dei nostri concetti: « Si qua vero res in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam, eadem vero dicitur suppositum quod est subsistens » ([30]).

Più ci si allontana quindi da Dio e la natura si impoverisce nel suo apporto quidditativo, e più il supposito esige arricchimento per poter essere. Anzi il processo è simultaneo: ogni dualità quidditativa (*materia-forma*) o entitativa (*natura-essere*) si riverbera in dualità nel supposito e ha come necessaria conseguenza una composizione accidentale. La natura che include l'essere è già supposito, la natura che non è il suo essere non è supposito da sola, ma richiede una causa che la arricchisca attuandola, la natura che include materia non è tutta se stessa in nessuno dei suoi inferiori ed esige, per poter essere il perfezionamento degli accidenti individuanti e di quelli che conseguono alla materia.

([29]) « Il faut éviter de considèrer la substance comme un être complet et subsistant auquel les accidents viendraient s'adjondre du dehors. La substance est un « principe » de substantialité; elle ne s'identifie pas a l'être particulier et subsistant, puisque ce dernier doit comprendre également des principes accidentels. Les accidents, sont aussi bien que la substance des principes constitutifs de l'être particulier. Ils sont reçus dans la substance comme dans le principe potentiel qui les individualise; ils participent à l'existence correspondante et lui enpruntent leur réalité », De Raeymaeker, *op. cit.*, pp. 210-11.

([30]) *S. Th.*, III, q. 2, a. 2.

Concludendo: *a*) In tutti gli esseri in cui c'è composizione « in quibuscumque res non est suum esse » ([31]), il supposito, *oltre alla natura,* che è il nucleo centrale attorno cui si sviluppa tutto il concreto, *include l'atto di essere come proprio*: « Suppositum... Totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui » ([32]); « Dicendum quod persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi... ut sit per se existens » ([33]).

Include inoltre gli *accidenti specifici* che conseguono alla composizione di natura ed atto di essere: « Et alia quaedam ei (all'angelo) accidunt quae omnino pertinent ad suppositum non autem ad naturam » ([34]); « Contingit autem inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei scilicet accidentia » ([35]).

b) Negli esseri materiali il supposito include (composizione logica) *i principi individuanti* che conseguono alla composizione di materia e forma: « Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia » ([36]); « Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei... sc. principia individuantia » ([37]).

Include anche (composizione reale) gli accidenti individuali: « Accidens vero quod est individui non consequens totam speciem, consequitur materiam quae est individuationis principium » ([38]).

4. - *Relazione tra supposito e natura in ordine all'essere.* — E' risultato chiaramente che per S. Tommaso il supposito è un tutto, di cui la natura è il nucleo formale, ragione delle singole parti che a lei si collegano come principio. Il supposito è il « quod est » o « quod habet esse », mentre la natura è il « principium quo suppositum habet esse ». Queste formule indicano il rapporto esistente fra natura e supposito in ordine all'atto di essere: il supposito è il partecipante, la natura è il principio di partecipazione dell'essere: « Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam: ad hypostasim quidem sicut ad id *quod habet esse;* ad naturam autem sicut ad *id quo aliquid habet esse* » ([39]).

([31]) *Quod.* II, q. 2, a. 2, ad 2.
([32]) *S. Th.* III, q. 2, a. 2.
([33]) *De Potentia* q. 9, a. 3.
([34]) *Quod.* II, q. 2, a. 2.
([34]) *Quod.* II, q. 2, a. 2.
([36]) *S. Th.* I, q. 29, a. 2, ad 3.
([37]) *S. Th.* III, q. 2, a. 2.
([38]) *S. Th.* I, q. 54, a. 3, ad 2.
([39]) *S. Th.* III, q. 17, a. 2; cf. *III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.

Il supposito, quindi, come partecipante, include nei suoi limiti l'atto di essere; la natura invece resta adeguatamente distinta dall'essere, essendo la struttura interna secondo cui il supposito lo partecipa.

La natura, come principio, ha carattere di potenza, che richiede l'essere come suo atto perfettivo. La potenza, tutta protesa al suo atto, è intimamente permeata di relatività. Il suo valore e la sua funzione è nel riferirsi all'atto e richiederlo come altro da sé; e tutto il valore e la funzione dell'atto è riferirsi alla sua potenza. I due termini correlativi non sono nulla fuori di questa mutua relazione ed esigenza: si costituiscono a vicenda, sono vicendevolmente cause intrinseche. La natura, come co-principio nel supposito, dice relazione trascendentale all'atto di essere, e perciò stesso si oppone a lui come altro da sé.

Il supposito invece, come soggetto, è un assoluto, è sufficiente in se stesso, ha entro i suoi limiti ontologici tutto ciò che è necessario alla sua realtà. Come gli accidenti, anche l'atto di essere è del supposito e nel supposito. L'atto di essere è *necessario intrinsecamente* al supposito mentre è solo termine relativo rispetto alla natura da cui procede ([40]).

Negli esseri materiali, inoltre, la natura non è neppure il principio completo di essere, perchè anche le forme accidentali e tutto ciò che come elemento formale compone il soggetto, lo fanno essere in un determinato modo.

L'essere quindi, se è lecito così esprimersi, riceve la sua specificazione dai principi essenziali, la sua individualità e le ulteriori determinazioni dalle forme accidentali, e quale loro co-principio concorre alla specificazione, individuazione e determinazione del supposito, che è il tutto attuato risultante dalla loro unione.

Occorre infine notare che per la costituzione di un supposito non è sufficiente una natura individuale attuata, ma si richiede una attuazione incomunicabile e propria.

La natura, come principio di essere, in qualsiasi modo venga attuata, fa essere in un determinato modo il supposito in cui sussiste; il supposito invece, come soggetto, è necessariamente incomunicato ed assoluto e richiede un atto di essere proprio. Non è assurdo che una natura anche sostanziale sussista in un altro supposito, perchè la natura vi esplica ugualmente la sua funzione di principio di essere, ma è assurdo

---

([40]) Si intende necessità relativa. Perchè il supposito « sia » esige come elemento intrinseco l'atto di essere proprio, ma resta sempre contingente il fatto che esso sia. Non è necessario che il muro sia colorato, ma se è colorato ha necessariamente il colore (*necessitas consequentiae*). La necessità o contingenza assoluta, invece, è determinata dal rapporto fra natura ed atto di essere. L'essere necessario è quello in cui vige il rapporto di identità.

che un supposito abbia l'atto di essere non sussistente partecipato, perchè cessa di essere allora soggetto di essere per divenire parte o comprincipio di un altro soggetto.

E' solo il supposito, quindi, che propriamente esercita l'atto di essere, è solo il supposito che è. La natura, gli accidenti, i principi formali, sono modi diversi con cui il soggetto esercita l'attualità suprema dell'esistenza, ma essi, in verità, non sono, perchè la loro realtà è tutta relativa e consiste nel far essere: in questa correlazione essi perdono se stessi per costituire il supposito che ne risulta.

Sotto queto punto di vista ha ragione Maritain nello scrivere: « La notion de sujet y joue un rôle capital; nous pourrions même dire que les sujets tiennent toute la place dans l'univers du thomisme, en ce sens que pour le thomisme les sujets seuls existent, avec les accidents qui y inèrent et l'action qui en émane et les relations qu'ils soutiennent entre eux; il n'y a que de sujets individuels qui exercent l'acte d'exister » ([41]).

Si può così riassumere quanto si è detto:

a) il supposito, come soggetto di essere, include, oltre alla natura ed alle forme accidentali, anche l'atto di essere proprio, sussistente.

b) il supposito quindi è in se stesso perfetto ed indipendente, la natura invece, come principio di essere, non ha un carattere assoluto, ma tutta la sua realtà è costituita dalla relazione trascendentale al proprio atto;

c) negli esseri materiali, infine, il supposito ha, oltre alla natura, altri principi di essere, individuali ed accidentali, che lo rendono capace di sussistere.

Ma il supposito, come soggetto di essere, è anche l'unico soggetto di attività.

II. - *Senso dell'assioma « actiones sunt suppositorum »*

1. - *Premesse*. — L'assioma, nelle sue varie forme, ha in S. Tommaso tre sensi fondamentali: *a*) l'azione procede dai singolari sussistenti e non dagli universali; *b*) l'azione non è delle parti ma del tutto; *c*) l'azione ha per termine sostanze singolari.

Qui interessano i primi due sensi, che possono essere così compendiati:

Il supposito è soggetto di operazione come lo è dell'essere, e come l'essere così le operazioni, benchè dipendenti dalla natura, si attribuiscono come a loro soggetto e principio adeguato al supposito.

([41]) *Op. cit.*, pp. 103-104.

L'attribuzione delle azioni al supposito dipende da una sua vera causalità, che non può essere perfettamente identificata con quella della natura. L'azione infatti, come ente che diviene, ha le quattro cause di ogni realtà.

Il fine è il primo principio di azione in quanto muove l'agente. C'è un fine intrinseco che è il perfezionamento del soggetto, e c'è spesso anche un fine estrinseco che è il termine dell'azione, l'effetto.

L'agente è il secondo principio dell'azione: principio efficente o meglio emanativo da cui dipende l'azione in quanto attualità.

La forma è il terzo principio dell'azione: ne determina la specie e le caratteristiche.

C'è una forma estrinseca all'agente, corrispondente al fine estrinseco e determinante i caratteri dell'effetto, e c'è una forma intrinseca all'agente che dirige lo sviluppo ed il perfezionamento del soggetto, ed è la natura in cui il supposito sussiste e le potenze da cui l'azione immediatamente promana.

La sostanza, infine, è causa materiale dell'azione che come accidente non ha l'essere sussistente: « Cum sint quattuor genera causarum: materia quidem non est principium actionis sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habet ut actionis principium sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat » (42).

La sostanza è quindi « id cui actio ut accidens inest », il fine « id cuius gratia actio fit », la forma o natura è « id quo agens agit », il supposito infine è « id quod agit ».

Ma il supposito, come ciò che è ed agisce, riassume in sé ed esercita tutte le causalità rispetto all'azione: materiale, formale, emanativa e, in certo grado, anche quella finale, essendo il termine del perfezionamento a cui tende l'azione almeno nelle sue forme più perfette. Anzi, l'esercizio della causalità finale rivela il grado del supposito nella scala degli esseri, e ne determina l'indipendenza.

2. - *Causalità materiale.* — L'azione è « accidente » e come tale appartiene al supposito e non alla natura. L'accidente, come abbiamo notato precedentemente, è oltre la natura, fuori dei suoi limiti ontologici, ma è parte del supposito in cui necessariamente sussiste, giacchè di per

---

(42) *S. Th.* I, q. 105, a. 5.

sè non ha capacità di essere: « Subiectum est causa proprii accidentis... etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis » ([43]).

Ogni accidente, inoltre, è perfezionamento formale del soggetto, mentre non lo può essere della natura, che fin dal primo momento è perfetta ed immutabile. Per questa ragione la potenza che riceve l'accidente come suo atto perfettivo, nel nostro caso la potenza operativa, è adeguatamente distinta dalla natura, ma non dal supposito di cui è parte.

L'azione per di più è un accidente dinamico: la sua realtà è tutta nel divenire della potenza e nel perfezionamento del soggetto. Come divenire suppone un soggetto perchè non può concepirsi sussistente, ma suppone un soggetto perfettibile che comprenda altri elementi oltre alla natura, che in sè stessa è immutabile e perfetta. Un uomo che pensa non modifica la sua natura, modifica se stesso in ciò che può essere modificato pur restando uomo: il pensiero che in lui diviene non perfeziona nè modifica i suoi elementi essenziali, ma è perfezione del tutto, cioè del supposito umano.

Ma tutto ciò non esclude che l'azione, come accidente, appartenga in certo senso anche alla natura e dipenda da lei. L'azione infatti è perfezionamento del soggetto, ma contenuto nei quadri della natura e sviluppato secondo le sue esigenze.

La causalità materiale è esercitata dal soggetto, ma per mezzo dei suoi principi essenziali ed accidentali. E' impossibile nella causalità dei co-principi separare e distinguere i vari influssi che in realtà sono vincolati da una profonda unità. Natura ed atto di essere, sostanza ed accidenti sono co-principi nel supposito, la loro realtà è tutta in questa relazione in cui si comunicano ciò che sono ed hanno. Anche nella loro attività restano essenzialmente relativi gli uni agli altri: non c'è attività della natura in cui non esplichi la sua funzione l'atto di essere, non c'è attività delle potenze che non sia della natura. Nella esplicazione della causalità materiale il sinolo natura-atto di essere ha certamente la parte principale, come principio di sussistenza e fondamento dell'ordine accidentale, ma essa si esplica immediatamente per mezzo delle potenze di cui l'azione è atto.

Le potenze tuttavia non sono il soggetto ultimo di inesione degli accidenti, perchè anch'esse sono nell'ordine accidentale: « Accidens per se non potest esse subiectum accidentis sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud » ([44]).

([43]) *S. Th.* I, q. 77, a. 6, ad 2.
([44]) *S. Th.* I, q. 77, a. 7, ad 2.

D'altra parte anche la natura non è termine ultimo di inesione se non è sussistente, perchè è dall'atto di essere proprio che essa acquista la capacità sostentante degli accidenti, e la possibilità di una propria azione ([45]).

Al supposito quindi si deve riportare necessariamente la causalità materiale in ordine all'azione come accidente, ed è questo il primo senso dell'assioma « actiones sunt suppositorum ».

3. - *Causalità formale.* — Il soggetto esercita anche una causalità formale in ordine alla sua azione, in quanto ne determina le caratteristiche individuali e specifiche. L'azione infatti, non è ente e neppure quindi di per sè individuato e specificato : « Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuantur per subiectum quod est substantia: dicitur enim haec albedo in quantum est in hoc subiecto » ([46]).

Ora, se è chiaro che le determinazioni specifiche dipendono dai principi intrinseci costitutivi la natura, è pur vero che questi non esistono se non individuati, e che alla specificazione concorrono anche i principi accidentali sussistenti nel tutto che è il supposito.

E' il soggetto individuo e sussistente che determina la sua azione e la caratterizza per mezzo dei suoi principi intrinseci: sostanziali e accidentali, essenziali ed individuali: « Actio enim quae fit virtute naturae communis per aliquid sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio quae debetur naturae animalis fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae... Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis individualibus huius vel illius... » ([47]).

Per questo, ad esempio, le azioni umane si diversificano non solo secondo le potenze da cui procedono, ma anche secondo i loro soggetti: « Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium

---

([45]) « Actus autem non est nisi rei subsistentis; unde proprie loquendo neque potentia anima fruitur neque essentia, sed homo vel anima per se subsistens », *Quod.* VII, q. 2 a. 5; « Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim perfecte subsistentis est », *Contra Gentes* 4, 13.

([46]) *S. Th.*, I, q. 29, a. 2.

([47]) *De Potentia,* 9, q. 2, a. 2, cf. MARITAIN, *op. cit.*, p. 110: « Dans le monde de l'existence il n'y a que des sujets ou de suppôts, avec ce qui émane d'eux dans l'être, c'est pourquoi c'est un monde de nature et d'aventure, où il y a des événements, de la contingence et du hasard, et où le cours des événements est flexible et tenuable tandis que les lois des essences sont nécessaires ».

actuum diversorum secundum species » ([48]); « Operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operativa sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur a quibus etiam operationes trahunt » ([49]).

A volte anche elementi estrinseci, come soggetto e fine, concorrono alla specificazione dell'azione, ma in quanto completano i principi intrinseci e rendono la potenza capace all'atto, in quanto quindi vengono in certo modo assimilati al supposito.

Nella specificazione e nell'individuazione non è estraneo l'atto di essere come co-principio della natura e delle potenze. S. Tommaso non lo afferma esplicitamente, ma con insistenza mette in risalto il parallelo perfetto che esiste fra il modo di possedere e il modo di agire: « Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu operatio rei indicat modum esse ipsius » ([50]).

La struttura dell'ente ha un riverbero evidentissimo e necessario nella sua operazione, perchè l'azione non è che lo sviluppo ed il perfezionamento del soggetto secondo il grado ed il valore dei suoi comprincipi. Evidentissimo è il nesso di causalità fra atto di essere e il carattere dell'azione nell'applicazione alla attività creatrice di Dio: « Omne agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu... Res autem particularis est particulariter in actu... Ipse autem Deus est *totaliter actus... unde* per suam actionem producit *totum* subsistens nullo praesupposito » ([51]).

Sullo stesso principio S. Tommaso fonda la dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana ([52]). Giacchè gli atti di intellezione e volizione sono indipendenti dalla materia, necessariamente la forma da cui procedono è principio di « essere », intrinsecamente indipendente dalla materia: « non enim est operari nisi entis in actu unde *eo modo* aliquid operatur *quo* est » ([53]). Concludendo, l'azione viene specificata ed individuata dal soggetto in cui sussiste. Sono i comprincipi del supposito

---

([48]) *Quod.* X, a. 5.

([49]) *Contra Gentes,* 4, 36.

([50]) *S. Th.* I, q. 50, a. 5.

([51]) *De Potentia* 14 c (q. 3 a. 1 c).

([52]) Ad es.: *S. Th.* I, q. 75 a. 6; *II Sent.* d. 19, a. 1; *IV Sent.* d. 50, q. 1 a. 1; *Contra Gentes* 2, 79 e ss.; *Quod.* X, q. 3, a. 2; *De Anima,* a. 14; *Comp. Theologiae* c. 84.

([53]) *S. Th.* I, q. 75, a. 2. Oltre al principio « Omne agens agit secundum quod est actu », usato frequentissimamente da S. Tommaso, sarebbe utile analizzare anche l'altro ' omne agens agit sibi simile ' posto da S. Tommaso in intima relazione col precedente. Ma l'analisi ci porterebbe troppo lontano.

che nella loro relativa e reciproca causalità determinano la caratteristica ed il grado dell'azione. Anche in senso formale vale quindi l'assioma: « actiones sunt suppositorum ».

4. - *Causalità emanativa.* — Il principio « actiones sunt suppositorum » ha soprattutto un senso dinamico ed indica l'efficienza del soggetto: l'azione procede efficientemente dal supposito: « Operatio procul dubio importat aliquid procedens ab operante » ([54]); « Nomen processionis primo inventum est ad significandum motum localem... et similiter utimur nomine processionis ubi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole et *omnis operatio ab operante* » ([55]).

La testimonianza della coscienza non ammette in ciò alcun dubbio: « l'analogie spontanée de l'expérience externe et l'intuition de la conscience concordent à nous montrer dans l'acte second un produit de sujet. Toute activité enveloppe une efficience » ([56]).

Occorre tuttavia notare che questa causalità del soggetto non è, rigorosamente parlando, efficiente. S. Tommaso ha cura di notarlo distinguendo il modo di procedere dell'azione da quello con cui procede l'effetto: « Dupliciter potest aliquid procedere ab altero; uno modo sicut actio ab agente vel operatio ab operante, alio modo sicut operatum ab operante » ([57]).

Per S. Tommaso ci sono quindi due modi di procedere da un principio: uno in cui il procedente è fuori del soggetto e da lui distinto: « processus operati distinguit unam rem ab alia » ([58]), l'altro in cui il procedente non è estraneo al soggetto, ma rappresenta un suo sviluppo e perfezionamento immanente ([59]): « Processus... operationis ab operante non distinguit rem... ab alia re per se existenti sed distinguit perfectionem a perfecto quia operatio est perfectio operantis » ([60]).

Il primo è quello efficiente, in cui il soggetto per mezzo di una sua attività « actione sua » comunica una perfezione ed un essere da sé distinto, il secondo è quello 'emanativo' (reductive pertinens ad causa-

---

([54]) *De Veritate,* q. 4, a. 2.

([55]) *De Potentia,* q. 10, a. 1.

([56]) *De Veritate,* q. 4, a. 2, ad. 7.

([57]) *De Veritate* q. 4, a. 2, ad. 7.

([58]) *De Veritate,* q. 4, a. 2, ad 7.

([59]) « Cette activité ne peut s'appeler à proprement parler, une causalité, car elle est un développement immanent, qui affecte le sujet actif lui-même », DE RAEYMAEKER, *op. cit.*, p. 305.

([60]) *De Veritate,* q. 4, a. 2, ad 7.

litatem efficientem), in cui il termine sorge come perfezione nel soggetto stesso: « per aliquam naturalem resultantiam » ([61]). In quest'ultimo modo procedono dal soggetto le potenze, gli accidenti propri e le azioni.

Per questo motivo l'azione si può considerare come un 'proprio' dinamico e con facilità si riconduce alla categoria degli accidenti propri.

Come infatti le potenze sgorgano dall'essenza e sono causate dal soggetto quando questi è attuato, così l'azione sgorga dalle facoltà quando queste sono formalmente complete. Quando ad es. l'intelletto possibile è integrato dalla specie intelligibile, il soggetto non può non emettere l'atto della intellezione.

S. Tommaso distingue gli accidenti propri dagli altri per il diverso rapporto che essi hanno col soggetto. I primi sono causati dai principi essenziali del soggetto, i secondi invece sono prodotti da un agente estraneo e possono esserci e non esserci ([62]). Ora l'azione non può collocarsi fra questi accidenti, ma deve ricondursi ai 'propri' ([63]).

L'azione infatti procede dal soggetto ed è causata dai suoi principi essenziali per mezzo delle potenze attive. Gli accidenti 'extrinseci', qualità accidentali, *situs, quando, relatio* ecc. richiedono una causa estrinseca ed il soggetto è nei loro riguardi soprattutto passivo, l'azione invece è esplicazione di attività. Per questo S. Tommaso, come chiama il soggetto causa dei suoi accidenti propri: « Actualitas formae accidentalis *causatur* ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum... in quantum est in actu est eius *productivum*. Et hoc dico de *proprio* et per se accidente » ([64]); « Subiectum est *causa proprii accidentis* quodammodo *activa* » ([65]), analogamente lo dice causa delle sue azioni: « Actio est quidam *effectus* personae » ([66]) « Agens... actum *producit* » ([67]), mentre nega che ciò possa dirsi degli altri accidenti: « Nam respectu accidentis *extranei* subiectum est susceptivum *tantum* » ([68]).

L'azione inoltre, come fine della sostanza, ne consegue in modo che

---

([61]) *S. Th.*, I, q. 77, a. 7, ad 3.

([62]) *S. Th.* I, q. 77 a. 7 « Nam respectu accidentis extranei subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum ».

([63]) « Or... l'opération se ramène réductivement à la catégorie des accidents propres. L'intellection n'est pas une surcharge de l'intellect: c'est l'intellect en acte... ». De Finance, *op. cit.*, p. 242.

([64]) *S. Th.* I, q. 77, a. 7.

([65]) *Ib.*, ad 2.

([66]) *S. Th.* III, q. 19, a. 1.

([67]) *S. Th.* I, q. 77, a. 7.

([68]) *S. Th.* I, q. 105, a. 5.

non c'è sostanza senza operazione. Come la materia dice relazione trascendentale alla forma, così la potenza attiva dice relazione trascendentale al suo atto, per cui sarebbe vana la creazione delle sostanze se queste fossero senza attività: « Quinimmo omnes res creatae viderentur esse frustra si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem » « ...sicut igitur materia est propter formam, ita forma quae est actus primus est propter suam operationem, quae est actus secundus et sic operatio est finis rei creatae » (69).

Anzi Dio stesso, dal momento che ha comunicato l'essere alle creature, necessariamente ha comunicato loro anche l'agire: « Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse... consequens est quod communicavit similitudinem suam quantum ad agere » (70).

Questa necessità è fondata appunto sul legame di conseguenza fra essere ed agire: l'azione infatti consegue l'attualità del soggetto: « Facere autem aliquid consequitur ad hoc quod est esse actu » (71), e occorre dire che consegue 'per sé', perchè non si può dare sostanza che non sia senza operazione « Quod per se consequitur ad aliquid non potest removeri ab eo » (72).

Ben a ragione osserva a questo proposito il De Finance: « L'être thomiste est diffusif, généreux, couvert. L'agent appelle l'effet comme la réalisation la plus parfaite, comme son complement naturel. Dès lors, la production de l'effet n'est qu'une *suite nécessaire* de l'existence de la cause et de son application au patient » (73).

Occorre tuttavia notare che nelle creature l'attività non consegue sempre immediatamente, ma indipendentemente a particolari condizioni. Alcune volte è richiesto un complemento formale delle potenze, altre volte la presenza di un oggetto. Solo in Dio, in cui l'essere non ha alcuna potenzialità, l'azione consegue incondizionatamente: « Potentia Dei semper est coniuncta actui, id est operationi... sed effectus sequitur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae » (74).

L'azione quindi, in quanto consegue necessariamente la sostanza ed è causata dai suoi principi intrinseci, deve ricondursi alla categoria degli accidenti propri e potrebbe chiamarsi il 'proprio dinamico' della sostanza.

---

(69) *Contra Gentes,* 3, 69.

(70) *Contra Gentes,* 3, 69: « una redazione precedente diceva: « agere consequitur ei quod est actu esse », Ed. Leon, pp. 23 b 2-5.

(71) *De Anima,* 14.

(72) *Ibidem.*

(73) *Op. cit.,* p. 230.

(74) *De Potentia,* q. 1, a. 8.

Messo in chiaro ciò si comprende ora più facilmente il nesso di causalità che vige fra supposito ed azione, e la parte che in essa ha la natura e l'atto di essere.

Come infatti le potenze umane procedono come da loro principio dall'anima ([75]), ma hanno nel supposito in cui sussistono la loro causa adeguata e completa ([76]), così le azioni procedono dalla natura come dal loro principio intrinseco, in quanto è la natura che esige queste azioni ed è dai suoi constitutivi intrinseci che esse procedono, ma solo nel supposto esse trovano la causa adeguata della loro attualità: « actualitas formae accidentalis actuatur ab actualitate subiecti » ([77]).

La causalità esercitata dal supposito dipende quindi dalla sua attualità e si riconnette immediatamente all'atto di essere.

S. Tommaso più volte insiste sul nesso esistente fra l'attualità del soggetto e la sua azione.

In primo luogo il 'quod agit' deve sussistere, altrimenti è solo strumento di operazione e non soggetto. Per poter essere soggetto di qualsiasi attività si deve necessariamente essere soggetto di essere: « Quae per se habent esse per se operantur... Formae autem quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum eis aliquid est, non habent per se operationem sed dicuntur operari in quantum per eas subiecta operantur » ([78]).

Il supposito, ciò che è, ha nell'essere la giustificazione dell'attualità dell'azione, la natura invece, forma e facoltà, ha carattere di potenza e non può quindi dar ragione della nuova perfezione del soggetto. « Omne illud quod est principium actionis, *ut quo agitur* habet *potentiae rationem;* sive sit essentia sive aliquod accidens medium, puta qualitas quaedam inter essentiam et actionem » ([79]).

Inoltre ogni atto del soggetto è in lui principio di operazione, giacchè è proprio dell'atto comunicare se stesso per quanto è possibile: « Actus... principium actionis est » ([80]); « Natura cuiuslibet actus est ut communicet seipsum quantum possibile est » ([81]), ed ogni atto è principio di operazione nell'ordine in cui è atto: « Omnis actus principium est actionis in ordine in quo est actus » ([82]).

([75]) « Omnes potentiae animae sive subiectum earum sit anima sola sive compositum fluunt ab essentia animae sicut a principio », *S. Th.* I, q. 77, a 6.

([76]) « Sed subiectum est causa propriorum accidentium », *ib.*, sed contra.

([77]) *Ib.*

([78]) *De Anima,* 19.

([80]) *Contra Gentes,* II, 6.

([81]) *De Potentia* q. 2, a. 1.

([82]) *Ib.*

L'atto di essere sostanziale quindi, atto in ordine trascendentale, perfezione di tutte le perfezioni del soggetto, attuazione di ogni sua formalità, esercita la sua funzione anche nella realizzazione dell'azione. Anzi S. Tommaso giunge a concludere che lo stesso rapporto esistente fra l'essenza e la sua potenza, esiste pure fra l'essere e l'agire: « Sicut se habet essentia ad esse ita posse ad agere. Ergo permutatis sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia » ([83]).

Ciò appare ancor più evidente se si considera l'azione come accidente 'proprio . E' infatti ammesso dalla maggior parte dei tomisti moderni che almeno gli accidenti 'propri' sussistono nel soggetto in virtù dell'unico atto di essere sostanziale: e l'azione, come abbiamo già detto, si deve ricondurre a questi. Si chiede il De Finance ([84]). « Ne serait-il pas plus conforme à l'unité de l'être de concevoir l'accident et plus particulièrement l'opération, comme dilatant, pour ainsi dire, la capacité du sujet à l'égard de l'esse, en permettant à celui-ci d'exercer davantage sa fonction? L'esse accidentale ne dirait alors rien d'autre qu'un aspect particulier de l'acte unique d'existence: l'opération serait vraiment un plus-être, non un être de plus ». Sarebbe troppo lungo esaminare i testi tomisti a questo proposito ([85]), ma certo questa visione unitaria del reale è molto più conforme allo spirito del pensiero tomista e più conseguente colla teoria dell'atto e della potenza: vicendevoli principi di essere.

In una bella sintesi tomista, ha scritto De Raeymaker ([86]) « C'est pourquoi les principes accidentels n'ont pas chacun leur principe d'existence: il n'y a pas autant de principes accidentels d'existence qu'il y a d'accidents, car il ne peut y avoir qu'un seul principe d'existence dans un être particulier... Le principe d'existence est la raison de la subsistence de toute la structure de l'être particulier, qui comprend les principes accidentels aussi bien que la substance ».

Questa presenza dell'atto di essere nell'emanazione dell'azione è richiesta pure dal termine dell'azione stessa che è l'essere: « Esse (est) communis effectus omnium ([87]) agentium nam omne agens facit esse actu ».

Poichè esiste un rapporto di somiglianza fra causa ed effetto: « Omne agens agit sibi simile », somiglianza fondata sull'attualità del

---

([83]) *De Anima,* 12, sed contra.

([84]) *Op. cit.,* p. 242.

([85]) Cf. De Raeymaker, *op. cit.,* pp. 152-55, 210-12; De Finance, *op. cit.,* pp. 241-45.

([86]) *Op. cit.,* pp. 211-12.

([87]) *Contra Gentes,* 3, 66.

soggetto: « Unumquodque agit secundum quod est actu » è necessario concludere che l'attività del soggetto procede anche dall'atto di essere di cui è partecipazione.

Ma un grave pericolo si annida in questa visione, ed è il pericolo di considerare i comprincipi: natura, potenze, atto di essere, come cose sussistenti. L'atto di essere e la natura non sono nulla fuori del tutto in cui sussistono e in cui scambievolmente si comunicano perfezioni e proprietà. La natura è principio di azione, ma non distintamente dall'atto di essere, nè l'atto di essere esercita alcuna attuazione fuori della natura: è il supposito, come tutto che ne risulta a esercitare questa causalità.

La causalità quindi del supposito non è distinta da quella della sua natura e delle sue potenze di cui l'atto è il suo essere sussistente. E' un'unica causalità che scaturisce dai principi entitativi, si riveste dei caratteri di individualità e subisce le condizioni dello stato accidentale del soggetto: perchè tutto ciò che è nel soggetto, concorre all'azione vincolato nell'unità del tutto dall'atto di essere sussistente.

Una chiarificazione di questi rapporti fra natura e supposito ci può venire dall'analogia del procedere delle potenze dalla sostanza. Le potenze sensitive dell'uomo procedono come da loro principio dall'anima, ma solo nel soggetto hanno la loro causa completa, di modo che quando il soggetto si scompone nei suoi principi, dell'anima restano solo le potenze spirituali. Quando poi l'anima si riunisce al corpo, le potenze necessariamente ricompaiono attuate: è il soggetto che le causa, benché l'anima resti sempre il loro principio ([88]).

Così l'azione procede dalla natura come un principio, ma solo nel soggetto ha la sua causa completa ed adeguata.

In breve, la parte della natura e delle facoltà nella causalità emanativa, è secondaria: è la parte che esercita in ogni composto la potenza che esige e in certo senso causa il suo atto. La potenza esige il suo atto come intrinseco perfezionamento, non aggiunto dal di fuori, ma procedente da lei, e lo attua nella vicendevole causalità con cui potenza ed atto si costituiscono.

Ma per trovare la piena giustificazione metafisica di questa nuova perfezione occorre uscire dal monomio chiuso: atto-potenza, si richiede un atto che li causi operando la loro congiunzione: ed è il soggetto che esercita questa causalità in forza dell'atto di essere per cui sussiste.

E' il supposito quindi che opera, perchè esercita la causalità emanativa in rapporto all'azione. E' questo il senso più importante dell'assioma 'actiones sunt suppositorum'.

([88]) *Ib.*

Conclusione. — Dando ora uno sguardo retrospettivo non sarà difficile concludere che la attribuzione delle azioni alle potenze, alla natura, alla forma, è nella filosofia tomista un assurdo.

Le potenze non sono nulla fuori della sostanza in cui sussistono, la natura non è nulla fuori del vincolo trascendentale che la unisce all'atto di essere, le energie sono un nulla fuori del soggetto da cui hanno la capacità di operare. Ciò veramente esercita la causalità operativa, ciò che agisce è il tutto, il supposito.

Non si nega con ciò che si possano determinare nella causalità del soggetto i vari aspetti dipendenti dai comprincipi. E' chiaro che la natura, ad es., ha soprattutto un apporto formale, l'atto di essere un apporto attuante, ma tutto è profondamente unito nell'unica causalità emanativa del supposito, in cui le parti si fondono e si perdono nella vicendevole relazione.

Negare ciò è negare tutta la dottrina dell'atto e della potenza, è fare dei princìpi potenziali ragione di attualità, è soprattutto considerare i comprincipi come realtà sussistenti. L'essere perde allora tutta la sua profonda unità, e risulta un agglomerato accidentale di parti: ritorna sotto un altro aspetto il dilemma dell'uno e del molteplice, a cui il sinolo atto-potenza aveva dato la più completa e definitiva risposta.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

UNA OPINION MARIOLOGICA RECIENTE, CENSURADA POR TEOLOGOS ANTIGUOS

Pretende abrirse paso hace unos años entre diversos autores la opinión de que Nuestra Señora no conoció la divinidad de su Hijo desde el principio, sino muy entrada la vida pública del Señor y tal vez sólo bajo la iluminación del Divino Espíritu el día de Pentecostés en el cenáculo.

No vamos a tratar los diferentes problemas teológicos que semejante opinión plantea. Desde un punto de vista puramente exegético la ha rechazado sólidamente el P. Lyonnet (1) y casi al mismo tiempo R. Laurentin (2).

Nuestro intento es más modesto. Pretendemos ilustrar un capítulo de la historia de dicha opinión, que pensamos podrá ser útil para juzgarla convenientemente.

Porque por más que se la presente como fruto de una exégesis moderna más exigente, la opinón a que nos referimos no puede llamarse simplemente nueva. Hace siglos que se propuso y que dictaminaron sobre ella teólogos de reconocida autoridad y fama.

1. *Erasmo y la Universidad de Paris.*

En la historia de la teología es Erasmo quien introduce la opinión de que María no conoció desde el principio la divinidad de su Hijo. Al menos, que no hay nada que pruebe semejante conocimiento. He aquí sus palabras: « An tunc temporis (es decir, en la infancia del Señor) Virgini perfecte revelatum fuerit Eum esse Deum et hominem,

---

(1) S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*, en *Ami du Clergé*, 66 (1956) 33-48. Cfr *Scuola Cattolica*, 82 (1954) 411-446.

(2) R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc. I-II* (Paris 1957) 165-175.

mihi non liquet » ([3]). El tono de duda, que reviste la frase, es sólo aparente. En la realidad Erasmo niega a María el conocimiento de la divinidad de Jesús durante la infancia de Este. Lo prueba bien la frase siguiente, que se refiere al momento en que lo encuentra en el templo entre lo doctores: « Certe Matris expostulatio aliud sonat ». Es como dar un argumento decisivo a favor de la ignorancia de María ([4]).

Más oscuramente había insinuado Erasmo la misma idea cuando anotaba a Lc. 2,50 (« et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos »): « Equidem, ut fateor esse pium affectum istorum, qui Virgini sanctissimae dotes quam perfectissimas tribuere gaudent, ita non nimium abest a periculo temeritatis praeter auctoritatem Scripturarum definire quibus gradibus Christus Matrem suam ad perfectam sui cognitionem evexerit » ([5]).

La opinión de Erasmo cayó en 1526 bajo la censura de la Universidad de Paris. El juicio de los doctores parisienses fué duro: « Haec propositio crassam ignorantiam evangeliorum arguit in ita loquente, cum credendum sit Beatae Virgini Mariae perfecte revelatum exstitisse Christum esse Deum et hominem » ([6]).

La censura de la Sorbona parece referirse a un error que toca a la fe. Una crasa ignorancia de los Evangelios equivale a un desconocimiento de algo que en ellos es claro y evidente. De hecho así lo entendió el mismo Erasmo, cuando respondiendo a los teólogos de Paris escribió: « Si Evangelium hoc evidenter expressisset, nequaquam dixissem: mihi non liquet » ([7]).

La Facultad Teologica de Paris no se contentó con censurar la proposición erasmiana. Indicó brevemente las razones de su censura: « Hoc enim Illi (Mariae) Angelus, Elisabeth, Reges, Pastores et Prophetae satis indicarant ». Y al margen añadía: « Lc. 1.2; Mt. 2; Dan. 9; Hier. 31; Ezech. 44 » ([8]).

([3]) *In Natalis Beddae censuras erroneas Elenchus*, n. 57. En la edición de Lyon 1705, t. 8, col. 499.

([4]) Erasmo sin embargo insinúa aquí otra solución posible, que luego dejará a un lado: María habla en plural refiriéndose también a José. Para la verdad de la frase bastaría que José no hubiera conocido la divinidad de Jesús, aún conociéndola Ella.

([5]) *Adnotationes in Lucam*, 2, 50. En la edición de Lyón, t. 6, col. 239.

([6]) *Determinatio facultatis theologiae in Schola Parisiensi super quamplurimis assertionibus D. Erasmi Roterodami*, tit. 27, *De Virgine Maria*, prop. 2ª. En la edición de Venecia 1549, fol. 30.

([7]) *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, decl. 86. En la edición de Lyón, t. 8, col. 913.

([8]) *L.c.*, fol. 30.

El pensamiento de los doctores parisienses está claro:

1°) El Angel ha propuesto a María claramente la divinidad del Hijo que le anunciaba. Es decir, en las palabras del Angel, que nos refiere San Lucas, se expresa abiertamente la divinidad de Jesús.

2°) La salutación de Santa Isabel contiene una profesión de fe semejante. Isabel llama a María « Mater Domini mei » (Lc. 1,43), y la alaba por su fe extraordinaria en el misterio que se ha obrado en su seno: « Beata quae credidisti » (Lc. 1,45).

3°) La adoración de los Magos (« procidentes adoraverunt Eum », Mt. 2, 11) supone igualmente el reconocimiento de la divinidad de Jesús; adoración presenciada por María y ponderada por Ella en todas sus misteriosas circunstancias.

4°) El hecho extraordinario de los pastores, que avisados por ángeles acuden a adorar al Niño, tiene una significación igual. El mensaje del angel les ha hablado del Salvador, del Mesías, del Señor (Lc. 2, 11); palabras todas llenas de sentido para María.

5°) El conocimiento que Ella tenía de las Escrituras le llevaba a reconocer en su Hijo a Dios. La alusión concreta se hace a quí a tres profecías preferentemente:

Ante todo a la profecía de Daniel. La referencia debe enterderse sin duda de las setenta semanas.

Después a la profecía de Jeremías (31, 22): « Femina circumdabit virum ». Se sabe que la exégesis tradicional entonces veía en esas palabras con sus implícitas alusiones a Isaías y a Miqueas un vaticinio de la concepción virginal del Mesías, subrayando en éste su caracter estrictamente divino.

Finalmente la profecía de Ezequiel (44, 2): « Porta haec clausa erit, non aperietur et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam; eritque clausa principi ». Es también conocido el sentido mesiánico que se dió a esas palabras con su aplicación inmediata a la maternidad virginal y divina.

Tal es la censura de la Universidad de Paris. En ella encontramos la primera reacción que produce en la historia de la teología la opinión singular de Erasmo. Es una impresión de escándalo. Y nótese que la censura parisiense está basada exclusivamente en consideraciones bíblicas. Esas consideraciones apenas se apuntan. Pero es claro que suponen un sentido exegético tradicional, en el que es imposible separar el texto del modo como ha sido entendido en la Iglesia a través de los siglos.

La importancia que para su proprio prestigio teológico suponía

la *Determinatio* de la Universidad de Paris movió pronto la pluma de Erasmo para una seria defensa. En ella encontramos también su respuesta a la censura de la proposición que nos ocupa.

Contiene esa respuesta ante todo una negación tajante de los argumentos aducidos por los doctores de Paris: la divinidad de Jesús ni es clara en los Evangelios, ni la conocieron los Apóstoles antes de Pentecostés, ni Isabel, ni los Magos, ni los pastores. En los Profetas esa doctrina presenta oscuridades tales que la hacían prácticamente inaccesible a la Virgen. « Nec Angelus loquens Mariae exerte pronunciat: id quod nasceretur fore Deum verum ac verum hominem; sed sanctum ac Filium Dei. Quae verba competere possunt et in eximium Prophetam » (9). No más pudo entonces comprender María, porque no dicen más las palabras. El Espíritu Santo le fué abriendo después poco a poco mayores perspectivas.

Pero Erasmo quiere razonar más su posición. Para ello acude a los conocidos textos de San Crisóstomo (con alguno de San Agustín), que ponen alguna sombra en las perfecciones morales de María. Siguiendo esa linea patrística ha formado él su opiníon, que por lo mismo es razonable y aceptable. Por eso insiste en una interpretación semejante de las palabras de la Virgen en el Templo y en Caná.

Con todos estos antecedentes Erasmo se siente fuerte y se ratifica en su primera opinión afirmando: « Nusquam profecto legimus Christum vel a Matre vel a Ioseph fuisse adoratum pro Deo cum esset infans ». Y añade irónicamente: « Verum si liquet Ecclesiae quod mihi non liquebat, iam et mihi liquet » (10).

Todavía va a explicar más algunas razones ya insinuadas antes. De María se dice que no entendió las palabras en que Jesús aludía expresamente a su Padre Celestial: « et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos » (Lc. 2,50). Si sabía que era Dios, ¿cómo no entendió esas palabras? Y por lo que se refiere a Santa Isabel, ella no dijo « Mater Dei », sino « Mater Domini mei ».

En resumen y conclusión: « Quod si perfecte divinae naturae cum humana unio non evidenter exprimitur in Evangelicis Litteris, si sacri Doctores videntur diversum sentire de Iesu Matre atque isti docent, cum profiteor me dubitare tantum, poteram sine convitio doceri » (11).

---

(9) *L.c.*, fol. 913.
(10) *L.c.*, fol. 914
(11) *L.c.*, fol. 914.

Y al fin unas palabras hirientes y que no tienen valor ninguno como respuesta científica: « Multi fervent miro zelo sacratissimae Virginis, vehementes in exaggerandis Illius dotibus; at perpauci sunt qui dotes Illius imitandi studio flagrant ». Porque en fin de cuentas, « quo moderamine Spiritus Sanctus imperierit dona sua Virgini, solus ipse ad plenum novit Spiritus » ([12]).

La respuesta de Erasmo puede resumirse así:

1°) Ni en las palabras del Angel de la Anunciación, ni en las de Santa Isabel, ni en las adoraciones de los Magos o de los pastores hay una proposición clara de le divinidad de Jesús. Por eso ahí no la pudo conocer la Virgen.

2°) En ningún sitio se dice que María adoró a su Hijo cuando Este era todavía niño.

3°) Los Santos Padres reconocen en María deficiencias morales que distan mucho de ese altísimo conocimiento que se quiere suponer en Ella.

4°) Positivamente nos encontramos con el hecho de que la Virgen no comprendió las palabras de su Hijo en el Templo. Si le hubiera tenido por Dios, hubiera entendido facilmente esas palabras en que aludía a su Padre del cielo.

Como se ve, en toda esta defensa late un espíritu de exégesis puramente gramatical y minimista. Si se acude a la tradición, es sólo reforzar con textos, que son evidentemente una conocida excepción, esas posiciones previamente tomadas. De todos modos se abría así la puerta para que los teólogos buscasen en los Santos Padres la solución del problema. Y los teólogos no dejarán de lanzarse por ese camino.

2. *San Pedro Canisio.*

En 1571 publicaba San Pedro Canisio su egregia obra « De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta ». El libro cuarto lleva por título: « De variis Evangelii locis in Mariae iniuriam hoc aevo malitiose detortis, et catholice vindicatis ». En su capítulo segundo se refiere primero a las impugnaciones de Lutero contra la fe per-

([12]) Estas últimas palabras son una evidente y total ratificación de Erasmo en lo que desde el principio había escrito: « Non nimium abest a periculo temeritatis praeter auctoritatem Scripturam definire quibus gradibus Christus Matrem suam ad perfectam sui cognitionem evexerit » (*Adnotationes in Lucam,* 2. 50: t. 6, col. 239).

petua de María y pasa después a la opinión de Erasmo « qui nimium saepe lutherizat » ([13]).

Para Canisio se trata de una duda vergonzosa (« pudenda »), que suscribirían con gusto los Arrianos y espontáneamente defenderían los Judíos. Esa opinión es para el santo Doctor « adversus communem doctorum et piorum omnium sensum atque consensum » ([14]).

La refutación de Canisio, escrita no en estilo escolástico sino con pluma vibrante y corazón inflamado en celo por la honra de Nuestra Señora, rechaza ante todo las exigencias erasmianas de un texto evangélico en que abiertamente se enuncie la adoración de María a su Hijo como a Dios, o se afirme expresamente la divinidad de Jesús. Demonstrando un profundo sentido de exégeta católico, Canisio responde a esas pretensiones: ¿ qué falta hacía de esos textos expresos, cuando era facilísimo deducir la verdad del contexto antecedente y consiguiente?

El testimonio de Santa Isabel es claro. ¿ Cómo había de alabar la fe de María y declararla por esa fe bendita entre las mujeres, si no hubiera creido la divinidad de su Hijo? « Eximiam ergo atque perfectam de Christo infante fidem habuit, quae, priusquam pareret, praeclaro fidei titulo est decorata, suique fidei confessionem, ut diximus, in Zachariae domo integram ac vere illustrem edidit » ([15]).

Por lo demás, no vamos a pensar que el Angel no supo explicar bien a María lo que formaba el objeto principal de su embajada: que de Ella había de nacer un hombre-Dios. Ese misterio lo han leido los Santos Padres en las palabras del Angel. ¿Y vamos a suponer tan tardo ingenio en María, que no llegase a comprender lo que se le decía? Más aún. ¡ Si a esa misma conclusión la estaban induciendo poderosamente los prodigios que oía y veía: los cantos angélicos, la fe de los pastores, la adoración de los Magos, las alabanzas de Siméon y de Ana! ¡ Si estaba experimentando en sí misma la majestad y la divinidad del Emmanuel profetizado como hijo de una virgen! ¿ Quién va a negar a María lo que conocieron los Apóstoles, los Judíos, los mismos gentiles? Hay, pues, que concluir del estudio cuidadoso de los Evangelios: « Or-

---

([13]) La obra de Canisio fué reproducida, como se sabe, por Bourassé en el tomo octavo de su *Summa Aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae*. Usamos esta edición, en la que la refutación de Erasmo ocupa las columnas 1210-1215.

([14]) « Hanc pudendam dubitationem, quam non gravatim arriperent Ariani, comprobarentque ultro Iudaei » (*L.c.*, col. 1210). Las últimas palabras citadas en el texto se leen en la col. 1215.

([15]) *L.c.*, col 1211.

thodoxorum certe firma est sententia, cognitionem et fidem de tanto arcano perfectam in Maria non minus quam in cognata Eius Elisabetha exstitisse, quae Christum verum Deum et hominem haud obscure confessa est, adeoque una cum infante Ioanne in utero ipso visa est persentiscere » ([16]).

Al estudio directo de la Escritura añade Canisio el de la tradición patrística y teológica. Los textos que aduce no son muchos: cuatro de los Santos Padres y seis que pertenecen a la Edad Media. De todos modos es un sensibile progreso. Los textos patrísticos adolecen naturalmente de la falta de crítica de la época. Dos son auténticos de San Ambrosio; los otros, que corrían con el nombre de San Augustín, no pertenecen al Doctor de Hipona.

El primer texto aducido es de San Ambrosio. Con el parece querer responder Canisio al reto de Erasmo: « Nusquam profecto legimus Christum vel a Matre, vel a Ioseph fuisse adoratum pro Deo cum esset infans ». Refiriéndose al sueño de José (Gen. 37, 9-10), escribe San Ambrosio: « Quis est ille, quem parentes et fratres adoraverunt super terram, nisi Christus Iesus quando Eum Ioseph et Mater cum discipulis adorabant, Deum verum in illo corpore confidentes, de quo solo dictum est: laudate Eum, sol el luna; laudate Eum, omnes stellae et lumen? » ([17]). Podría dudarse si las palabras del Doctor de Milán aluden a una adoración de Jesús por parte de María y José precisamente en la infancia de Jesús. La presencia de los discípulos en el mismo texto más bien indicaría lo contrario. Podría pensarse obviamente en Mt. 28, 17 ([18]). De todos modos Canisio no lo duda: « Hoc enim in Christi parentibus puerum adorantibus impletum est » ([19]).

([16]) *L.c.*, col. 1212.

([17]) *De Ioseph patriarcha*, 2, 8: ML 14, 675 .

([18]) Existe un texto semejante en un sermón pseudoagustiniano, restituido por dom Morin a San Cesáreo de Arlés, en el que la adoración del Señor, seguramente en el aludido pasaje de Mt. 28, 17. Véase el texto: « Cui respondit pater suus: *Numquid ego et mater tua et fratres tui adorabimus te super terram?* Hoc in illo Ioseph impleri non potuit; in nostro autem Ioseph, id est, Domino Iesu Christo, somnii illius sacramenta completa sunt. Sol enim et luna et undecim stellae Eum adoraverunt, quando post resurrectionem sancta Maria quasi luna, et beatus Ioseph velut sol, cum undecim stellis, id est, beatis Apostolis, incurvati et prostrati sunt ante Eum; et impleta est prophetia quam dixerat: *Laudate Eum sol et luna; laudate Eum omnes stellae et lumen*... Merito ergo hoc in Domino Salvatore nostro verius credimus fuisse completum, quem, sicut iam antea dixi, et beatum Ioseph et beatam Mariam cum undecim Apostolis frequentius legimus adorasse (S. CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermo* 89, *De Iacob et filio eius Ioseph et fratribus eius*: Corpus Christianorum 103, 367-368; ML 39, 1766).

([19]) *L.c.*, col. 1212.

Un segundo texto de San Ambrosio elogia la fe de María y escribe: « Magnificat autem anima Mariae Dominum et exsultat spiritus Eius in Deo, eo quod et anima et spiritu Patri Filioque devota, unum Deum ex quo omnia, et unum Dominum per quem omnia, pio veneretur affectu » ([20]). Es decir, que en el ámbito de lo que creía la Virgen, aun antes del nacimiento de su Hijo, estaba seguramente la divinidad de Este y su filiación divina.

El tercer texto patrístico, aducido por Canisio bajo el nombre de San Agustín, es tal vez de Fausto de Riez ([21]). Es un bello sermón de Navidad, en el que se dice así, aludiendo a la profecía de Ier. 31, 22: « Circumdat Maria virum Angelo dando fidem; quia Eva perdidit virum serpenti consentiendo » ([22]). Y luego parafraseando las palabras del Angel a María se pone en sus labios esta recomendación: « Revolve, Maria, propheticam lectionem. Neque enim Te scientia divinorum potest praeterire librorum, quae ipsam plenitudinem paritura es prophetarum; recole in libro Isaiae virginem quam legisti, et gaude quia Tu esse meruisti » ([23]). Todo el contexto se refiere claramente a la maternidad divina y esa es la que el Angel le anuncia a María, aludiendo veladamente a las profecías bien conocidas por Ella.

El último texto patrístico, más valioso que todos los anteriores a juicio de Canisio, se toma del famoso tratado pseudoagustiniano sobre la Asunción. Con él nos situamos ya realmente fuera de la época patrística, siquiera no sea posible aún señalar con certeza su autor ([24]). El texto es largo, pero de gran interés. El autor enuncia claramente la fe de María en la divinidad de su Hijo: « Non potuit divinitati Eius nisi esse credula » ([25]).

Y lo razona. Ella conocía la extraordinaria concepción virginal: « Se noverat hunc, non virili semine secundum ordinem naturae, sed divino spiramine, nunciante Archangelo, concepisse ». Ella había visto los coros angélicos alrededor de su Hijo, no sólo nacido, sino aún antes de nacer: « Videns semper famulantium angelorum Ei adesse frequentiam, ut concepto et nato (quando videlicet facta est cum angelo

---

([20]) *Expositio in Lucam,* 2, 27: ML 15, 1643.

([21]) Cf. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum,* n. 368 y 969.

([22]) *Pseudoaugustinianus sermo,* 119, 3: ML 39, 1983.

([23]) *L.c.,* 4: ML 39, 1983.

([24]) Entre los varios que se han señalado, hoy parece más probable la atribución a un discípulo de San Anselmo a fines del siglo XI o principios del XII. Cf. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale* (Paris 1953) 130.

([25]) *De Assumptione,* 7: ML 40, 1146.

multitudo caelestis exercitus clamantium...) et in Aegyptum fugituro atque inde iterum redituro ». Y era demasiado claro que tales honores sólo se dan a Dios: « Quibus liquido cognoscere potuit, quia talia obsequia non nisi Deum decuerant ». A mayor abundamiento Ella había conocido la aparición de la estrella a los Magos y los había visto venir inesperadamente desde tierras lejanas; como había admirado las palabras singularmente proféticas de Simeón y de Ana. María recogía y meditaba todos estos hechos en su corazón, donde la gracia elevaba su fe muy por encima de todos los personajes citados. Por eso, cuando llegó el caso de Caná, « non nutabunda sed certa de Filii potestate, tamquam de Dei vera virtute », pudo pedir a su Hijo el milagro; « sciens plane hoc Illum potuisse, quod Eum mox contigit divino miraculo complevisse » (26).

Como ha podido observarse, el autor del *De Assumptione* no insiste en el mensaje angélico, ni en el conocimiento de las profecías. Subraya más bien la experiencia personal de María, ayudada y reforzada por el impulso secreto de la gracia. Ese pensamiento lo había desarrollado unas lineas antes el propio Canisio cuando nos habló bellamente de que María experimentaba en sí misma la majestad y la divinidad de su Hijo mucho más seguramente que los Apóstoles; quienes, según San Juan, nos testificaron « quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae » (1 Io. 1, 1) ¿ No vale lo mismo con mayor razón y fuerza de María? (27).

En la serie de textos aducidos por Canisio sigue a los Santos Padres el testimonio de Ruperto de Deutz. Dos breves pasajes copia. El primero se refiere al texto de Isaías: « et accessi ad prophetissam et concepit... » (Is. 8, 3); y dice así: « Haec ergo prophetissa, ad quam Propheta iussus accedit, sancta est Maria, cuius in utero omnium prophetarum sanctorum completa est prophetia. Nec enim quod carne concepit, mente ignorare potuit » (28). La afirmación de que no pudo ignorar el misterio que se obraba en su seno es terminante y entronca

---

(26) *L.c.*: ML 40, 1147.

(27) « Nec solum audiebat atque cernebat coram, sed etiam in Seipsa, multo amplius quam quisquam alius, et maiestatem et divinitatem Emmanuelis experiebatur... » (*L.c.*: col. 1211).

(28) *De Trinitate et operibus eius*. In *Isaiam*, l. 1, cp. 34: ML 167, 1307. Nótese la semejanza del « cuius in utero omnium prophetarum sanctorum completa est prophetia », con el « quae ipsam plenitudinem paritura es prophetarum » del citado Fausto de Riez.

sin duda con el « prius mente concepit quam ventre » de los Santos Padres.

Idéntica afirmación se repite en el otro pasaje, en el que se llama a María « profetisa singular », ya que no recibió una gracia profética particular, como los demás profetas, sino la sustancia entera del Verbo de Dios, « totum Dei Verbum, Deum verum, prius mente quam ventre suscipiens » (21).

Por reminiscencia de esos pasajes en que se habla del don profético de María, se suscita en la memoria de Canisio el recuerdo de Santo Tomás, quien más que un texto le ofrece un punto de apoyo para su argumentación. Escribe el Doctor Angélico: « Non est dubitandum quin Beata Virgo acceperit excellenter et donum sapientiae et gratiam virtutum et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus » (30). Y concluye Canisio: « Quo pacto his tantis muneribus divinitus cumularetur, ac secundum omnium Patrum sententiam gratia plena sub ipsum Filii conceptum rite praedicaretur, si post natum Filium, ut fingit Erasmus, perfecta de Christo fide destitueretur? » (31).

Bajo el nombre y la autoridad de San Alberto Magno aduce Canisio dos nuevos textos. El primero ciertamente no es suyo. Se presenta con el título *De laudibus Virginis* y se hubiera pensado que aludía al famoso tratado *De laudibus B. Mariae Virginis* editado entre las obras de San Alberto y atribuido hoy a Ricardo de San Lorenzo (32). Pero no es así. Canisio se refiere al *Mariale* que ha pasado hasta nuestros días como del Doctor de Colonia y se atribuye a un discípulo dominico del Santo. Entre los varios títulos que se han dado a este tratado, uno ha sido el de *De laudibus B. Virginis* (33). El texto dice así: « Primum (privilegium) est perfecta cognitio Trinitatis Dei sine medio; quam habuit in via per specialissimam gratiam. Secundum est perfecta cognitio mysterii Incarnationis; et hanc habuit per gratiam et singularem experientiam » (34). No dice el autor expresamente si ese conocimiento del misterio de la Encarnación lo tuvo María desde el principio, o sólo después de Pentecostés. Mas la alusión que hace a la expe-

(29) *De Trinitate et operibus eius. De operibus Spiritus Sancti,* 9: ML 167, 1578-1579.

(30) *S. Th.,* 3 q. 27 a. 7 ad 3.

(31) *L.c.,* col. 1213.

(32) Cf. B. KOROSAK, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Romae, 1954) 28-31.

(33) Cf. KOROSAK, *l.c.,* 3-18.

(34) *Mariale,* 4, 15.

riencia de María nos lleva a pensar que la mente clara del autor es concederle ese conocimiento extraordinario desde que el misterio se realizó en su seno. Por eso el texto está bien aducido por Canisio.

El segundo texto trascrito contra Erasmo es ciertamente de San Alberto Magno. Se contiene en su Comentario al evangelio de San Lucas. He aquí sus palabras: « Fidem habuit (Maria) in excellentissimo; quae tam immensae rei sibi promissae fidem adhibuit; quae etiam discipulis dubitantibus, non dubitavit; quae omnia possibilia esse credenti certissima fuit » ([35]). El texto se refiere a toda la vida de María; pero incluye claramente el momento de la Anunciación ya que quiere ser una explicación de la salutación del Angel.

El último autor medieval aducido por Canisio es Dionisio Cartujano. No alega sus palabras exactas. Pero creemos se refiere al siguiente pasaje: « Praeterea cum in verbis inductis (es decir, « Spiritus Sanctus superveniet in Te et virtus Altissimi obumbrabit Tibi, ideoque et quod nascetur et Te Sanctum vocabitur Filius Dei ») superbenedicta Trinitas distincte exprimatur ab angelo, clarum est Virginem sapientem etiam ante hanc angelicam allocutionem habuisse summae Trinitatis fidem expressam » ([36]). La razón que da es interesante: porque de otro modo no hubiera podido entender las palabras del Angel.

Los testimonios invocados por Canisio contra Erasmo tienen el valor de un sondeo seguro en la tradición. Por eso se centran en el elogio de la fe de María, que es un tema abundantísimo en los escritos patrísticos y en la posterior tradición teológica. En ese sentido tiene razón Canisio al proclamar el consentimiento universal « doctorum et piorum omnium », contra el que choca la singular opinión de Erasmo. Eso es precisamente lo que da a la refutación de Canisio un valor duradero, por encima de todos los defectos e imperfecciones que una depurada crítica histórica pueda encontrar en ella.

No es esta linea diversa de la que siguieron los doctores de Paris. También su refutación está totalmente impregnada del sentido cristiano, que no se aviene a admitir un fallo tan grave en la psicología sobrenatural de la Madre de Dios, largamente preparada en la oración y en la meditación de las profecías mesiánicas para el momento en que se le anunciase la gran nueva de su maternidad virginal. La diferencia está en que los teólogos parisienses no han citado los testimonios de

---

([35]) *Commentarii in Lucam,* 1, 28.

([36]) In *Lucam,* 1, 35. Es sin embargo muy probable que aluda Canisio a *De Mariae praeconio et dignitate,* l. 2, op. 17, cita que nos ha sido imposible verificar.

la tradición, que suponían e implícitamente utilizaban en su interpretación católica de la Escritura. Canisio ha hecho explícita esa tradición católica de la Escritura. Canisio ha hecho explícita esa tradición subyacente a la censura de París.

Claro y preciso resumen de ambas censuras pueden ser las palabras que poco tiempo después escribía Salmerón: « Et ipsi non intellexerunt... Ex hoc impie elicit Erasmus, Mariam dubitasse de Christi nativitate... Sed certe cum Maria non ignoraret se Matrem Domini esse, et Iesum Filium Altissimi et Emmanuelem peperisse, et prophetissam praedictam ab Isaia (ut exponunt Basilius et Cyrillus) se esse, non poterat de Christi divinitate ambigere, quae a fide in Scripturis commendatur » (37).

3. *El P. Francisco Suárez.*

La opinión de Erasmo volvió a encontrar un vigoroso impugnador antes de terminarse el siglo XVI en la persona del P. Francisco Suárez.

Sabido es que el Doctor Eximio estructuró dos veces su Mariología: una primera vez en Roma por los años 1584-1585; otra segunda en Alcalá por los años 1590-1592 (38). De esta segunda tenemos las páginas magnificas del *De mysteriis vitae Christi*. De la primera conservamos un resumen hecho por el P. Fabio de Fabiis, que se ha publicado en 1952 (39). El texto mismo de estas lecciones suarezianas, recientemente encontrado, está aún inédito.

En ambas ocasiones se ocupa Suárez de la opinión de Erasmo. El citado resumen de las lecciones de 1585 dice escuetamente: « B. Virgo in hac vita habuit perfectam fidem omnium mysteriorum, Trinitatis et Incarnationis. Est certa conclusio. De Ea dicunt Patres illuminasse credentes; vocant caput credentium. Unde erravit Lutherus praeferens fidei B. Virginis fidem centurionis; et Erasmus dubitans, an in die nativitatis adoraverit Christum ut Deum » (40).

La censura que Suárez da de la opinión de Erasmo va a ser más dura en la Mariología definitiva de 1592: « est impia et haeretica sententia, contra universae Ecclesiae sensum et traditionem » (41).

---

(37) *Commentarii in evangelicam historiam*, t. 3, tr. 47 (Madrid 1599) 551.

(38) Cf. J. A. ALDAMA, *Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez*, en *Archivo Teológico Granadino*, 15 (1952) 298.

(39) *Archivo Teológico Granadino*, 15 (1952) 293-337.

(40) *L.c.*, 328.

(41) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19 s. 1 n. 4 (edic. Vivès, t. 19, p. 298).

Suárez indica brevemente las razones que se oponen a la opinión erasmiana.

Ante todo la tradición. Tres citas patrísticas hace Suárez, una de San Bernardo y otra de Santo Tomás. No copia el texto mismo de los testimonios alegados, sino se refiere a ellos como de pasada.

Entre los testimonios que se refieren a la época patrística volvemos a encontrar a Fausto de Riez, colocado también aquí naturalmente bajo el nombre de San Agustín. Encontramos también alegados los dos textos de San Ambrosio que adujo Canisio. La cuarta referencia es nueva; pero se trata de un apócrifo muy posterior. Es el sermón sobre la Natividad que solían citar los escolásticos con el nombre de San Cipriano y que una crítica posterior ha atribuido a Arnaldo de Bonneval o de Chartres (42).. He aquí el texto: « Et Matri plenitudo gratiae debebatur, et Virgini abundatior gloria; quae carnis et mentis integritate insignis, spiritali et corporali intus et extra Christi praesentia fruebatur » (43). Prosigue el texto ponderando la acción constante del Espíritu Santo en el alma de María. El testimonio no es demasiado claro por lo que se refiere al conocimiento que María tuviera de su Hijo en la noche de Navidad.

La cita que aduce Suárez de Santo Tomás nos lleva a S. Th. 3 q. 30 a. 1 ad 2, donde dice el Doctor Angélico: « Beata Virgo expressam fidem habebat Incarnationis futurae; sed cum esset humilis, non tam alta de Se sapiebat. Et ideo super hoc erat instruenda ». Como se ve, el texto se refiere al momento de la Anunciación y afirma el conocimiento del misterio en la Virgen ya antes del mensaje angélico. Esta respuesta de Santo Tomás la había comentado el mismo Suárez unas paginas antes con estas lineas: « Licet B. Virgo expressam ac distinctam fidem de mysterio Incarnationis habuisset, non tamen cognoverat in Ipsa et per Ipsam et cum Ipsa fuisse perficiendum, donec per Angelum instructa est » (44). Es decir, Suárez distingue en María un conocimiento del misterio de la Encarnación *quoad substantiam* (anterior a la Anunciación) y otro conocimiento del misterio *quoad circumstantias* (fruto del mensaje angélico) (45). Por eso después de oir al Angel, dice Suárez: « itaque tunc primum credidit illud mysterium ut ad Se per-

---

(42) Cf. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, p. 11; *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, 4, 422.

(43) *De cardinalibus operibus Christi usque ad ascensum Eius ad Patrem. I. De Nativitate*: ML 189, 1617.

(44) *In 3*, q. 1 a. 1, comment., n. 1 (edic. Vivès, 19, 129).

tinens et ut ex Ipsa perficiendum » [46]. Porque hasta entonces su humildad le había impedido llegar hasta ahí al pensar en el misterio.

En la misma cuestión 30 de la Suma hay otras palabras de Santo Tomás, que Suárez no cita aquí, pero comenta en otro lugar en igual sentido. Dice el Doctor Angélico en el artículo 4: « Secundo intendebat (Angelus in Annunciatione) Eam instruere de mysterio Incarnationis, quod in Ea erat implendum. Quod quidem facit... ostendendo dignitatem prolis conceptae, cum dixit: Hic erit magnus... » Comenta Suárez: « Praesertim urget illud: et Filius Altissimi vocabitur; quo satis aperte filius ex Maria concipiendus praedicatur Filius Dei » [47].

Finalmente aduce también Suárez la autoridad de San Bernardo con la cita vaga: « Homiliis super Missus est ». ¿ Qué vale esa referencia? Hay en esas homilías tres que podrían citarse aquí. El primero lo forma una paráfrasis de las palabras del Angel: « Filius Altissimi vocabitur », en la que San Bernardo desentraña su sentido: « Plane magnus, qui tam magnus quam Altissimus, quia et ipse Altissimus. Neque enim Altissimi Filius rapinam arbitrabitur esse se aequalem Altissimo » [48].

El segundo es aún más expresivo, porque son frases que pone el Santo en labios de la misma Virgen parafraseando sus palabras: « Fiat mihi secundum verbum tuum ». Escribe así el Santo Doctor: « Fiat mihi de Verbo secundum verbum tuum. Verbum, quod erat in principio apud Deum, fiat caro de carne mea secundum verbum tuum... Porro multifariam multisque modis olim Deus locutus est Patribus in prophetis; et aliis quidem in aure, aliis in ore, aliis etiam in manu factum esse verbum Domini memoratur: mihi autem oro ut in utero fiat, iuxta verbum tuum » [49]. Lo que equivale a decir que en la mente de San Bernardo el Angel declaró a María su maternidad divina y que Ella misma así lo entendió.

Podría aún añadirse otro texto en el que San Bernardo supone a María dotada, con preferencia a todos, del conocimiento del misterio de la Redención: « Ne Mater videlicet Dei a consiliis Filii videretur amota, si eorum quae in terris tam prope gererentur, remansisset ignara... Ut Ipsa melius postmodum scriptoribus ac praedicatoribus

---

[46] Unas lineas más abajo habla explícitamente del conocimiento que tenía la Virgen del misterio de la Encarnación *quoad substantiam* y *quoad circumstantias illius*.

[47] *In 3*, q. 30 a. 4, comment., n. 3 (Vivès, 19, 136).

[48] *Homilia*, 3, 12: ML 183, 77.

[49] *Homilia*, 4, 11: ML 183, 86.

Evangelii reseraret veritatem, quae et plene de omnibus a principio caelitus fuerit instructa mysteriis » ([50]). El texto se refiere directamente al anuncio de la concepción del Bautista, hecho por el Angel a María. Pero tiene evidentemente un alcance más universal. Así lo ha pensado el mismo Suárez, que cita poco después las últimas palabras de ese testimonio ([51]).

A estos textos positivos indicados por Suárez hay que añadir una alegación más general, de la que esos textos forman sólo un ejemplo: « ut constat ex iis quae Sancti Patres tradunt explicantes haec mysteria » ([52]). Esas palabras creemos se refieren a las grandes alabanzas hechas por los Santos Padres de la fe de la Virgen, a las que el mismo Suárez alude en otro lugar diciendo: « Oportuit enim ut hoc modo Verbum prius mente conciperet quam carne » ([53]).

A parte de los testimonios de la tradición arguye Suárez directamente de la Escritura. Las palabras de Santa Isabel (Lc. 1, 43) le parecen probar claramente que había conocido y creido la divinidad del Hijo de María. Es supuesto, « quomodo potuit hoc ignorare sancta Virgo? » ([54]).

Pero Suárez argumenta sobre todo con el principio mariológico de eminencia. De San Juan Bautista ha probado él mismo antes ([55]) que en el momento de su santificación conoció era Cristo Dios y hombre verdadero. Luego mucho más hay que conceder esa perfección a la fe de María. Por eso, según Suárez, el misterio de la Encarnación, lo mismo que el de la Trinidad, formó parte de su fe desde el primer momento. Mas sólo la sustancia del misterio: « Verbum divinum, secundam Trinitatis personam, carnem fuisse assumpturum ». Más con esa fe aún no conocía quién había de ser su madre, ni en qué tiempo o lugar se cumpliría el gran misterio. Eso lo fué sabiendo poco a poco: « prius legendo et intelligendo Vetus Testamentum, postea per annunciationem angelicam, Christi doctrinam ac multarum rerum experimentum » ([56]).

Hasta aquí la refutación que hace Suárez de la opinión de Erasmo. Más para conocer plenamente su mente completa sería preciso leer toda la sección segunda, que constituye un verdadero comentario a las últi-

---

([50]) *Homilia*, 4, 6: ML 183, 82.
([51]) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 2, n. 2 (Vivès, 19, 299).
([52]) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 1, n. 4 (Vivès, 19, 298).
([53]) *In 3*, q. 30, a. 1, comment., n. 1 (Vivès, 19, 129-130).
([54]) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 1, n. 4 (Vivès, 19, 298).
([55]) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 4, s. 7, n. 2 (Vivès, 19, 70-71).
([56]) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 1, n. 4 (Vivès, 19, 298).

mas palabras citadas; un comentario inspirado del todo en las enseñanzas de la tradición ([57]). Más aún. Sería preciso tener en cuenta las múltiples perfecciones de la ciencia de María, que admite Suárez dentro del mismo cauce de la tradición. Ciencia infusa y sabiduría teológica sobre los misterios de la fe, ya desde el principio ([58]); y visión beatífica en algunos momentos, expresamente en los días de la Encarnación y del nacimiento del Señor ([59]).

En resumen, la opinión de Erasmo no entra en el cuadro que de las interiores perfecciones del entendimiento de Nuestra Señora nos ha trazado la tradición.

Si comparamos la refutación que de Erasmo hace Suárez con la que hizo antes Canisio, hemos de convenir en que coinciden en su apreciación general y en el enfoque total. Más tienen también sus diferencias. Canisio trata directamente de refutar a su adversario; Suárez se preocupa de exponer la doctrina positiva sobre las perfecciones de María. En Suárez la refutación toma un caracter más teológico. En cambio la documentación positiva no ha ganado gran cosa. Diríamos que es más completa la que aportó Canisio, de la que sin duda depende Suárez. Solamente la cita de Santo Tomás es en éste ultimo màs apropiada ([60]).

4. *Conclusión.*

El capítulo de la historia de la opinión citada, que hemos escrito, puede ilustrar algunos puntos de interés.

1. La opinión que hoy vuelve a correr apareció en la historia de la teología en la primera mitad del siglo XVI introducida por Erasmo y como fruto de una exégesis puramente gramatical y minimista, que pronto chocó con la exégesis tradicional ([61]).

([57]) *De mysteriis vitae Christi,* disp. 19, s. 2 (Vivès, 19, 298-301).

([58]) *De mysteriis vitae Christi,* disp. 19, s. 3, n. 5-6 (Vivès, 19, 303).

([59]) *De mysteriis vitae Christi,* disp. 19, s. 4, n. 4 (Vivès, 19, 305). Esta opinión no es despreciable ni puede rechazarse sin más. Para comprender todo su valor en teología véase A. MARTINELLI, *La B. Vergine Maria vide in terra la divina essenza?* (Roma 1957), especialmente p. 63-64; J. A. DE ALDAMA, *¿ Gozó de la visión beatífica la Santísima Virgen alguna vez en su vida mortal?*, en *Archivo Teológico Granadino* 6 (1943) 121-140.

([60]) Como un eco lejano de la refutación de Erasmo hecha por Suárez, hay que leer a SEDLMAYR, *Theologia Mariana,* p. 1, q. 10, a. 5, n. 677-682.

([61]) Sobre la diferencia esencial entre ambas exegesis véase A. BEA, *Bulla « Ineffabilis Deus » et hermeneutica biblica,* en *Virgo Immaculata,* 3, 11-16.

2. Las primeras censuras que se dieron de la opinión de Erasmo fueron ciertamente graves:

— « Crassam ignorantiam evangeliorum arguit in ita loquente » (Universidad de Paris).

— Pudenda dubitatio, quam non gravatim arriperent Ariani, comprobarentque ultro Iudaei ». « Adversus communem doctorum et piorum omnium sensum et consensum » (Canisio).

— « Impia » (Salmerón).

— « Impia et haeretica sententia, contra universae Ecclesiae sensum et traditionem » (Suarez).

3. Los textos concretos aducidos de la época patrística son más bien escasos. Desde luego podrían multiplicarse sin excesiva dificultad ([62]). Mas el peso de la tradición no debe buscarse ahí; está más bien en toda la idea que los Santos Padres nos han legado de la fe de María y de su concepción « prius mente quam ventre », refiriéndose a la maternidad divina. Esa idea es clarísima y está abundantemente fundamentada en la literatura patrística.

([62]) Citamos sólo, a modo de ejemplo, algunos textos expresivos:

S. Jeronimo: « *Conferens in corde suo.* Quid vult hoc quod dicit *conferens?* Debuit dicere *ponens in corde suo;* debuit dicere *considerabat in corde suo et notabat sibi.* Aliquid dicit *conferens in corde suo,* quoniam sancta erat, et sanctas Scripturas legerat, et sciebat prophetas, recordabatur quod angelus Gabriel sibi dixerat illa quae dicta sunt in prophetis. Cum his videbat, conferens in corde suo, si staret *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit te; propterea quod nascetur de te sanctum vocabitur Filius Dei.* Hoc Gabriel dixerat. Praedixerat Isaias: *Ecce virgo concipiet et pariet.* Hoc legerat, illud audierat. Videbat iacentem puerum, videbat in praesepio puerum vagientem, iacentem Dei Filium, unum Filium: videbat iacentem, et conferebat quae audierat, quae legerat, cum his quae videbat » (*Homilia de Natali Domini*, en *Anecdota Maredsolana*, 3, 395-396).

S. Agustin: « *Semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus.* Ubi? In Virgine Maria. Inde ergo aliquid loquamur, si forte possumus. Angelus nuntiat, Virgo audit, credit et concipit. Fides in mente, Christus in ventre » (*Sermo*, 196, 1: ML 38, 1019). Cf. *Sermones*, 214, 6 (ML 38, 1069), 215, 4 (ML 38, 1674) etc.

S. Leon Magno: « Virgo regia davidicae stirpis eligitur, quae sacro gravidanda fetu divinam humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore. Et ne ignara consilii ad inusitatos paveret effectus, quod in Ea operandum erat a Spiritu Sancto colloquio discit angelico. Nec damnum credit pudoris Dei Genitrix mox futura » (*In Navitatem Domini,* 1, 1: ML 54, 191).

4. Subyacente está también en toda la discusión la diversa concepción de lo que era en realidad María y de sus recursos psicológicos: una buena doncella israelita y nada más, o un alma singularmente trabajada por el Espíritu Santo con dones excelsos naturales y sobrenaturales y con una vida interior profundísima, para prepararla precisamente a una maternidad divina consciente y digna. Es preciso afirmar que la voz unánime de la tradición estifica a favor del último sentido.

COMMENTATIONES

P. Umberto Degl'Innocenti, O.P.

UN RECENTE STUDIO SULLA PERSONA E L'UNIONE IPOSTATICA IN S. TOMMASO (¹)

In questi ultimi anni gli studi cristologici hanno attirato in modo particolare l'interesse dei teologi e l'attenzione dei cristiani, i quali sentono sempre maggiormente che Cristo, Uomo-Dio, è veramente il centro della loro vita soprannaturale, com'è il centro della storia del mondo. Non c'è che da rallegrarsene, perchè Cristo stesso proclamò: Io son la via, la verità e la vita.

Ora la questione base di tutta la Cristologia è quella dell'Unione Ipostatica, cioè il mistero profondo delle due nature in una sola persona. Nessuna meraviglia quindi che gli studi si siano come polarizzati su questo punto chiave di tutto ciò che a Cristo si riferisce. Ma la comprensione dei misteri divini si opera attraverso concetti umani, e così è inevitabile che chi studia Cristo s'imbatta nel concetto filosofico di natura e soprattutto in quello di persona. Ora è proprio qui che cominciano le divergenze, perchè il concetto di persona, così semplice e piano in apparenza, diventa invece complesso e scabroso non appena vien sottoposto a un esame filosofico; a tal segno che neppure i tomisti son d'accordo su questo punto fondamentale.

La monografia dello Schweizer: *La persona e l'Unione Ipostatica in Tommaso d'Aquino* [1], vorrebbe essere appunto uno studio chiarificatore di tutto l'arduo problema, e anche un contributo al progresso del tomismo. Il lavoro, opera d'uno studioso informatissimo e serio, consta d'una introduzione e di quattro capitoli, densi di contenuto. Nel primo di essi si parla delle teorie sull'argomento, ridotte dall'A. a tre: la teoria del modo, la teoria dell'esistenza, la teoria della pura

(1) Othmar Schweizer M. S., *Person und die Hypostatische Union bei Thomas von Aquin*. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag; pp. XIV-123. Nella coll. *Studia Friburgensia*. Neue Folge, n. 16; i cui editori sono i Professori Domenicani dell'Università di Friburgo in Svizzera.

unione. Di tutt'e tre se ne illustra il rapporto reciproco, se n'espongono le ragioni pro e contro, e finalmente si riportano i testi tomistici con cui ciascuna teoria ritiene di ricollegarsi al Maestro d'Aquino.

Il secondo capitolo presenta un riassunto storico di tutta la questione dal secolo XIV fino ad oggi. Il terzo capitolo è una preziosa raccolta (purtroppo non completa) di testi da tutte le opere dell'Aquinate, con brevi chiose per chiarirne il significato. Una sintesi di tutta la questione si trova al capitolo quarto (e ultimo), il quale considera la persona sia nella luce della ragione naturale che in quella della Rivelazione.

Mentre sotto l'aspetto formale il lavoro dello Schweizer merita ampie lodi per l'accuratezza scientifica con cui è condotto, quanto al contributo positivo da lui dato alla delicata questione, è un'altra cosa. L'A. sta per la teoria della *pura unione* che si risolve, come vedremo, in un atteggiamento più o meno agnostico. Ecco intanto alcuni rilievi. A proposito della teoria del Capreolo e del Billot, lo Schweizer confonde perpetuamente l'*esistenza* (o attualità) con l'atto di *essere,* mentre S. Tommaso li distingue. « Ipsum enim esse (actus essendi) est *quo* substantia est, sicut cursus est *quo* currens currit » (I, q. 50, a. 2, ad 3); come il cursus è *quo* currens *formaliter* currit, così l'atto di essere è *quo formaliter* ens exsistit, ossia il principio formale (intrinseco all'ente) *per cui* l'ente realmente esiste. « Esse dicitur *actus* entis in quantum est ens, id est *quo* denominatur aliquid ens *actu in rerum* natura » (*Quodl.* IX, q. 2, a. 3), cioè esistente, attuale. Tale confusione, purtroppo comune, simile a quella di chi scambiasse l'anima col *vivum esse,* è una delle principali cause che impediscono a molti di capire a dovere l'opinione del Capreolo, il quale non dice che il *formale* costitutivo della persona (accanto a quello *materiale* che è l'individuo ragionevole) sia l'*esistenza* (l'attualità), ma che è l'« *esse* actualis exsistentiae », cioè quell'*esse* che completa, *termina* l'essenza individuale, rendendola ente completo e supposto (o persona, secondo i casi), e insieme la fa *attualmente esistere* fuori della mente. Ma molti tomisti fraintendono il concetto tomistico dell'*actus essendi,* e gli attribuiscono il *solo* compito *esistenziale* come fece il Suarez sull'esempio di Scoto, mentre ha soprattutto un compito *strutturale,* cioè di appartenere alla struttura intima dell'ente completo, di essere uno dei *costitutivi intrinseci* dell'ente, il quale, secondo l'Aquinate, non consta della *sola* essenza, ma dell'essenza *e* dell'atto di essere. Non ci sembra poi scientifico voler tirare il Capreolo *per fas et nefas* all'opinione modalista del Gaetano, mentre il Gaetano stesso nella III parte della *Somma* distingue chiaramente la sua opinione da quella del Capreolo,

dopo averla condivisa in gioventù nel commento al *De ente et essentia* e alla I Parte. Su questo punto però lo Schweizer dice apertamente di convenire col sottoscritto, tranne la già menzionata confusione tra *esistenza* e atto di *essere* (p. 27). Ed è anche d'accordo nell'escludere l'opinione gaetanista del *terminus purus naturae substantiae,* nella linea della natura (p. 29-32).

Come *termine* della natura l'Aquinate, come vedremo subito, non conosce che l'atto di essere, che secondo lui « est *complementum* omnium » (*Quodl.* XII, q. 5, a. 5). Ma l'*esse* è tanto poco nella linea dell'essenza che se ne distingue realmente, come ammette ogni buon tomista.

Inoltre, per S. Tommaso, « esse pertinet *ad ipsam constitutionem* personae; et sic, quantum ad hoc (cioè in quanto è un *costitutivo* della persona) se habet in *ratione termini* » (III, q. 19, a. 1, ad 4). L'*esse* dunque è costitutivo della persona in quanto *termine* e complemento della natura singolare ragionevole, e non propriamente in quanto la *realizza;* e tale costitutivo non può essere che *formale,* poichè, sempre secondo l'Aquinate, l'*esse* è un quid formale, se habet *ut formale,* anzi è *formalissimum omnium.* Ora Cristo, che è certamente un *unico* ente, manca evidentemente di qualche cosa, e questo qualche cosa non può essere che l'atto di essere umano, supplito eminentemente dall'*esse* divino del *Verbum;* altrimenti avremmo in Cristo due enti completi, due sussistenti: il divino e l'umano. Come si fa dunque a dire, con lo Schweizer, che per l'Aquinate non è l'assenza dell'atto di essere la ragione per cui la natura umana di Cristo non è persona? Se l'*esse* umano è uno dei costitutivi della persona umana, e *tale* esse manca completamente in Cristo, la sua natura umana è incompleta come *ente,* e quindi proprio per questo non è persona umana. D'altra parte non si può dire che a Cristo manchi qualche cosa nella linea della *natura umana,* altrimenti come uomo sarebbe più imperfetto di ognuno di noi. Come spiegazione del mistero dell'Incarnazione, allo Schweizer non rimane dunque altro che ripiegare su qualche cosa di negativo; e tale è infatti la sua opinione della *pura unione* (die Theorie der reinen Union); che secondo lui sarebbe professata nell'antichità da S. Alberto Magno, S. Bonaventura, Giovanni di Napoli, Scoto; e, un po' più vicino a noi, dal gesuita Tifano; tra i moderni poi dallo Schiltz, dal Friethoff e dal Duggan.

Non possiamo seguire passo per passo lo Schweizer nella sua sottile, complicata e prolissa spiegazione, ma da quanto ci è dato capire, la persona nella luce della ragione naturale si ridurrebbe per lui *al puro e semplice individuo* di natura intellettuale, senza l'aggiunta di nessun altro elemento positivo. E questa sarebbe anche l'opinione

dell'Aquinate che riporta, commenta e approva la definizione boeziana della persona: « *rationalis naturae individua substantia* », dove a prima vista non sembra trattarsi che d'individuo sostanziale ragionevole. Ma da altri luoghi di S. Tommaso è chiaro che la sola natura singolare ragionevole non basta a darci la persona: « Non *quodlibet* individuum in genere substantiae, *etiam in rationali natura,* habet rationem personae, sed solum illud quod *per se exsistit,* non autem illud quod exsistit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit *quoddam* individuum, non tamen est persona quia *non per se exsistit,* sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto... Licet ergo haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen *non per se separatim exsistit* sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, *consequens est* quod non habeat personalitatem propriam » (III, q. 2, a. 2, ad 3; cf. *De unione Verbi Incarn.,* q. unica, a. 2 e ad 10). A costituire la persona ci vuole dunque l'individuo completo, cioè quello che non solo è *indivisum in se,* ma altresì *perfecte divisum ab omnibus aliis.* Ora per questo si richiede che esista *per se separatim,* cioè in virtù d'un proprio e non *altrui* atto di essere; in altre parole si richiede che *sussista* nel senso inteso dall'Aquinate con tale parola. « Subsistere dicitur aliquid in quantum est *sub esse suo* » (*I Sent.,* d. 23, q. 1, a. 1, ad 3), cioè sub *proprio* actu essendi. Ciò invece che esiste in virtù d'un atto di essere *altrui* (non suo) come la materia e la forma rispetto al composto, il corpo rispetto all'anima, le parti integranti rispetto al tutto, l'accidente rispetto alla sostanza, ecc., *non è perfettamente diviso* dall'altro con cui coesiste, e perciò non è un individuo perfetto, non è supposto e tanto meno persona, anche sè di natura intellettiva.

Ma lo Schweizer fa non poche acrobazie per cambiare il senso tomistico del sussistere. « Subsistere secondo Tommaso — scrive lo Schweizer — altro non è che il concetto astratto (ottenuto per mezzo d'un'astrazione formale) del concetto di sostanza, in forma verbale; subsistere ist nach Thomas nichts anderes als der abstrakte (d. h. durch abstractio formalis gebildete) Substanzbegriff in Verbalform » (p. 108). E aggiunge, a spiegazione: « Come tutti i concetti: i trascendentali come i categorici, i concreti come gli astratti, vengono presi in prima linea senza riguardo alla distinzione reale di essenza ed esistenza; così anche il concetto « sussistere » è preso ed applicato in prima linea da Tommaso senza riguardo a tale distinzione. Con la considerazione però della distinzione reale, il « sussistere » appartiene, secondo Tommaso, alla linea dell'essenza: Bei Berücksichtigung der Realdistinkion aber gehört nach Thomas auf die Seite der Essenz » (p. 108).

A parte che *sussistere* secondo l'Aquinate significa semplicemente *esistere in sé* (per actum essendi proprium) e *spetta* alla sostanza, ma *non è* la sostanza nè in concreto nè in astratto, nè in forma verbale nè nominale; è strano che lo Schweizer non si accorga che il suo discorso porta direttamente alla negazione della distinzione reale, cioè alla rovina di tutto il tomismo. Infatti: come l'*esistere* è l'effetto formale dell'atto di essere, perchè l'essenza non può esistere che in virtù di un atto di essere che le si unisca come a propria potenza; così il *sussistere,* che per S. Tommaso « nihil aliud est quam *per se exsistere* » (*De Pot.,* q. 9, a. 1, ob. 5), « illa enim subsistere dicimus quae non in alio sed in se exsistunt » (I, q. 29, a. 2); il *sussistere,* diciamo, cioè l'esistere in *modo indipendente ed autonomo,* è l'effetto formale del *proprio* atto di essere, perchè non si può evidentemente esistere in modo *autonomo* in virtù d'un atto di essere *altrui.* Riportato perciò il *sussistere* nella linea dell'essenza, anche il proprio *atto di essere,* principio formale del sussistere, rientra nella linea dell'essenza, identificandosi con essa; siamo cioè alla negazione pura e semplice della distinzione reale. Come l'atto di *essere* non si può ridurre, nel tomismo, alla linea dell'*essenza* senza colpire al cuore il tomismo stesso; così l'atto di *sussistere* che è uno *speciale* atto di essere, non è riducibile alla linea della *sostanza,* che è l'*essenza* perfetta, senza diventare suaresiani della più bell'acqua.

Se ci rivolgiamo ora alla considerazione della persona nella luce della Rivelazione, ecco il pensiero dello Schweizer: « Per Tommaso il fondamento proprio per cui la natura umana in Cristo non è persona, è una unione con Dio al disopra di ogni concetto umano: Für Thomas ist eine über alles menschliche Begreifen erhabene Vereinigung mit Gott der eigentliche Grund dafür, dass die menschliche Natur in Christus keine Person ist » (p. 113). Ed ecco l'applicazione: « Quando si domanda che cosa distingue la natura umana di Cristo che non è persona, dalla natura di Pietro che è persona, Tommaso risponde così: l'unione. La natura di Pietro è persona perchè non c'è ivi alcuna unione costitutiva: « weil keine constitutive Union da ist ». La natura di Cristo non è persona perchè ivi c'è un'unione: « weil eine Union da ist ». L'unione è appunto la realtà positiva che opera la reale differenza tra le due nature » (p. 117). Qui siamo a Scoto, evidentemente: la natura singolare di Pietro è persona perchè *non è unita* a un altro supposto; la natura umana di Cristo invece non è persona per la ragione contraria, cioè perchè *è* unita al Verbo di Dio (è stata *assunta* da Lui). Lo Schweizer se n'è accorto e mette le mani avanti: « Quando si dice che il formale costitutivo della persona, rispetto alla natura umana di Cristo, è un concetto negativo,

ciò non significa affatto che per questo la persona debba esser qualche cosa di negativo. Il formale costitutivo di una cosa cambia conformemente all'oggetto di paragone. Se può esserci un elemento essenziale negativo, allora può anche accadere che in certi casi un tale elemento essenziale negativo debba esser designato come il decisivo. E questo è appunto il caso nostro. Anche se io voglio distinguere il mondo delle piante dal mondo dei bruti, lo fo con un elemento negativo, sottraendo alle piante l'attività sensitiva ». (p. 117). Qui si confonde *termine* negativo con *elemento* negativo. Così la differenza delle piante dagli animali io, che non so in che cosa precisamente consista, la indico con un *termine* negativo: assenza di vita sensitiva; ma non posso dire che tale differenza sia costituita da un *elemento* negativo, perchè il negativo non costituisce niente; e inoltre ne seguirebbe che tutte le piante sarebbero della *stessa specie* perchè tutte *ugualmente sono* prive di vita sensitiva. Parimente la sopravvivenza dell'anima la indichiamo con un *termine* negativo, immortalità (non-mortalità) ma sotto questo nome non ci può essere certamente un *elemento* negativo. Altrettanto si dica di molti attributi di Dio che sono il *massimo del positivo,* ma che la nostra corta intelligenza deve rassegnarsi a indicare con un termine *negativo*: immensità, infinità, ecc. Rimane comunque che, se il *formale* costitutivo della persona è un *elemento* e non soltanto un *termine* negativo, la persona *formalmente* presa si riduce a una negazione. Di conseguenza tra natura e persona non c'è che una distinzione di ragione o concettuale: Pietro è *natura* in quanto è un individuo composto di materia e di forma; è *persona* in quanto *non unito* a un altro individuo, *non assunto* da un supposto superiore.

Dunque secondo lo Schweizer la natura umana di Cristo non è persona perchè si trova di fatto *unita* a Dio; e questo sarebbe pure il sentimento dell'Aquinate. Ora ascoltiamo dall'Autore stesso in che cosa consiste tale unione. « L'Unione Ipostatica è intesa da Tommaso come una specie di *azione-passione* e come *relazione* che vi si fonda sopra; con la qual cosa però vien messo in rilievo il più fortemente possibile l'insufficienza d'una conoscenza che s'appoggia sull'analogia. La partecipazione della natura umana all'esistenza divina non è formalmente l'Unione Ipostatica, secondo Tommaso, ma una *conseguenza di essa* » (p. 117-118). Lo Schweizer *sta per l'unico esse in Cristo,* che è l'*esse* divino del Verbo; ma non è nella partecipazione a tale *esse* che si può far consistere l'Unione Ipostatica. « Mai Tommaso — ci dice lo Schweizer — ha formalmente dichiarato l'Unione Ipostatica una partecipazione della natura umana all'esistenza divina. Mai ha risolto il problema cristologico della persona con l'aiuto della distinzione

reale tra l'essenza e l'esistenza. Nè ha mai detto, nè esplicitamente nè implicitamente, che l'umana natura in Cristo perciò non è persona perchè non possiede la propria esistenza. Per Tommaso l'unicità dell'esistenza in Cristo (comunque si voglia spiegare), e quindi la partecipazione della natura umana all'esistenza divina, è sempre una *conseguenza* dell'unione, non l'unione stessa. Tutti gli articoli nei quali Tommaso mette in rapporto la distinzione reale di essenza ed essere col mistero dell'incarnazione, col risultato che in Cristo c'è una sola esistenza (la divina), sono corollari che vengono aggiunti solo *dopo* che è stata trattata la questione essenziale, cioè l'Unione Ipostatica ». E conclude: « L'Unione Ipostatica è, secondo Tommaso, una speciale, positiva realtà, da intendersi comunque analogamente come azione-passione e relazione, per altro semplicemente inconcepibile e indescrivibile. Tommaso dunque è in contrasto con Billot e taluni esistenzialisti i quali rigettano come qualche cosa d'impossibile tra due essenze perfette una pura unione, dunque una realtà, che sia soltanto unione, non riducibile a nessun'altra cosa » (p. 118).

Ci sono in tutto questo diverse inesattezze (per non dir peggio) che è dovere segnalare. Dunque per lo Schweizer « mai Tommaso ha formalmente dichiarato l'Unione Ipostatica una partecipazione della natura umana all'esistenza divina ». Ora ecco qualche testo dell'Aquinate, non riportato dallo Schweizer: « Unio in persona est unio *ad esse* » (III *Sent.*, d. 13, q. 3, a. 1, ad 7). « Filius Dei dicitur *uniri* naturae humanae per mutationem naturae humanae sive exaltationem ipsius non ad aliquod donum creatum, sed ad ipsum *increatum* esse divinae personae » (*Ibid.*, ad 9). « Quamvis igitur unum sit *esse* in divinis, tamen potest considerari vel proút est *essentiae,* et sic non unitur humanitas in esse divino, unde non unitur Patri; vel potest considerari prout est *personae,* et sic unitur in esse *divino* » (III *Sent.*, d. 6, q. 2, ad 2). « Unio autem incarnationis, cum sit in *esse* personali, transcendit unionem beatae mentis ad Deum » (III, q. 2, a. 11). « Gratia unionis est ipsum *esse* personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi » (III, q. 6, a. 6). Secondo tali testi l'Unione Ipostatica si potrebbe benissimo definire tomisticamente così: Unio in *esse divino* prout est Filii.

Del resto *unirsi personalmente a Dio,* non può significare altro che unirsi all'*Esse Subsistens,* perchè Dio è appunto ciò: ipsum Esse Subsistens. Ma questo è vero anche di Dio Trino. Perciò il Padre è ipsum *Esse Subsistens paternum,* cioè modificato (secondo il nostro modo di pensare) dalla relatio paternitatis; il Verbum Dei è ipsum *Esse Subsistens filiale* (modificato dalla relatio filiationis); e lo Spirito, similmente, non è che l'*Esse Subsistens spiratum* (modificato dalla re-

latio spirationis passivae). Quindi l'Unione Ipostatica al Figlio si risolve nell'unione all'ipsum *Esse Subsistens* in quanto posseduto dal Figlio, o *Esse Subsistens filiale*. Questo è tomismo schietto, semplice e profondo. Secondo lo Schweizer l'Aquinate non avrebbe mai risolto il problema cristologico della persona con l'aiuto della distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza. Sta di fatto però che S. Tommaso afferma chiaramente che la persona è l'*ente completo*. Ora l'ente completo non consta della *sola* essenza che ne è soltanto la parte potenziale; ma comprende il binomio di essenza-atto di essere. « Persona habet rationem *completi* et *totius* » (III *Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2). « Ratio *partis* contrariatur rationi personae » (*Ibid.*). Ciò che viene assunto è qualche cosa d'incompleto, che nell'assunzione vien tratto a qualche cosa di più completo di sè; « et hoc est contra rationem personae quae *maximam completionem importat* » (III Sent., d. 5; q. 3, a. 3). La natura umana di Cristo è dunque qualche cosa d'incompleto, non nella linea della *natura*, ma in quella dell'*ente;* altrimenti non avrebbe potuto essere assunta. Finalmente, poichè *completezza* è sinonimo di *perfezione,* « persona significat id quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali » (I, q. 29, a. 3). Da ricordare che *subsistens* per S. Tommaso significa exsistens per *proprium* actum essendi.

Per lo Schweizer l'Aquinate non direbbe mai, nè esplicitamente nè implicitamente, che l'umana natura in Cristo non era persona perchè le mancava la propria esistenza. Eppure, l'abbiamo detto ora, la natura umana di Cristo non poteva essere assunta se fosse stata qualche cosa di completo, poichè « quod assumitur, trahitur ad aliquid completius, ipsum *incompletum* exsistens » (III *Sent.*, d. 5, q. 3, a. 3). Ci può dire l'Autore qual'era quest'elemento sostanziale mancante, se non era l'atto di essere? Ancora, se l'atto di essere secondo l'Aquinate non entra affatto nella struttura intrinseca della persona, perchè, oltre a dire « esse pertinet *ad ipsam constitutionem personae* » (III, q. 19, a. 1, ad 4), mette costantemente la persona in rapporto con l'atto di essere? « Persona significat quamdam naturam cum *quodam modo exsistendi*. Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus exsistendi quem *importat* persona est dignissimus, ut aliquid scilicet sit *per se exsistens* » (*De Pot.*, q. 9, a. 3). Ad dignitatem alicuius rei et perfectionem eius pertinet quod per se exsistat, *quod in nomine personae intelligitur* » (III, q. 2, a. 2, ad 2). Come già abbiamo visto, il *per se exsistere* è un effetto formale del *proprio* atto di essere, cioè quell'essenza esiste per

sè che ha un *proprio* atto di essere; poichè se non avesse un atto di essere *proprio,* esisterebbe *per aliud* e non per sè.

In altri testi l'Aquinate assegna chiaramente come *ragione* del supposto e della persona il *per se existere* e per conseguenza il suo principio formale, cioè l'*atto di essere proprio.* « Humana natura quamdiu est Verbo unita, quia *non secundum se exsistit,* non habet proprium suppositum, vel hypostasim, praeter personam Verbi; sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed *etiam propriam personam,* quia *iam per se exsisteret* » (*De unione Verbi Incar.,* q. unica, a. 2, ad 10). Si noti che questo testo dice tutto il contrario di quanto afferma lo Schweizer. La natura umana di Cristo, finchè rimane unita al Verbo, non è persona: perchè? Perchè — risponde S. Tommaso — « *non secundum se exsistit* », cioè non ha un atto di essere *proprio,* che solo la potrebbe far esistere *secundum* se. E perchè invece, separandosi dal Verbo, acquisterebbe una sua personalità? Perchè « *iam per se exsisteret* », in forza d'un *proprio* atto di essere; non essendo, il *per se existere,* possibile altrimenti. Dunque la partecipazione della natura umana di Cristo all'esse personale del Verbo, non è un corollario, una *conseguenza* dell'unione, ma l'essenza stessa dell'Unione Ipostatica; poichè, come abbiamo già udito dall'Aquinate, « unio *in persona* est unio *ad esse* (III *Sent.,* d. 13, q. 3, a. 1, ad 7). La persona infatti è una natura intellettuale, *ontologicamente* autonoma; autonoma cioè come ente. Ma per possedere la vera e totale autonomia ontologica, deve esistere in sè e per sè: « per se separatim », come si esprime S. Tommaso; diversamente non sarebbe più *sui iuris,* ma iuris *alterius;* non più *tutto,* ma *parte;* non più persona, ma *di* una persona. Ora soltanto chi esiste in virtù d'un *proprio* atto di essere, esiste *per se separatim,* cioè sussiste, cioè ha la perfetta autonomia ontologica, essenziale alla persona. Ma la natura umana di Cristo non è persona, dunque non ha l'autonomia nell'esistenza (non è ontologicamente autonoma), dunque non esiste *per se separatim,* ma *per aliud, coniunctim,* cioè non esiste in virtù d'un *proprio* atto di essere (umano, che manca), ma in virtù dell'atto di essere personale (*filiale*) del Verbo di Dio, cui è ipostaticamente unita: *unio in persona est unio ad esse.*

La trita obbiezione che l'Aquinate *prima* parla della persona, *eppoi,* dopo molti articoli, dell'esse in Cristo; dunque l'esse non entra nella struttura ontologica della persona; non ha valore. Intanto non è esatto dire che S. Tommaso prima parla della *persona,* e poi dell'*esse;* poichè al principio della *Terza Parte* si tratta del *modo* dell'unione, cioè se sia stata fatta in natura o in persona; e la risposta è: « Quia humana natura sic *unitur* Verbo ut Verbum in ea *subsistat,* non autem

ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliud transmutetur, *ideo* unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est *in persona,* non in natura » (III, q. 2, a. 2 e ad 1). La natura umana di Cristo dunque si unisce al Verbo in modo che (*sic, ut*) il *Verbo sussista* in essa, come già sussiste nella natura divina; e non perchè si aggiunga qualche cosa alla *natura* del Verbo, o, peggio ancora, tale natura « in aliud transmutetur ». Per questo, e non per altro, si dice e si deve dire che « unio... facta est *in persona,* non in natura ». Ora cosa può significare, per il Verbo, *sussistere* nella natura umana? Niente altro che questo: unire al suo esse subsistens personale (*filiale*) la natura umana, di guisa che tale natura umana, che negli altri esiste in sè e per sè in virtù del *proprio* atto di essere, esista nel Verbo e per il Verbo, in virtù non dell'atto di essere *proprio* che manca, ma in virtù di quello del Verbo. E questo è *uniri in persona* e non in natura. Nella q. 19 poi l'Aquinate non parla propriamente dell'*esse,* ma dell'*unità* dell'esse in Cristo; il che era necessario, poichè, che l'unione sia stata fatta in persona e non in natura, era ed è un domma di fede, e non c'erano nè ci potevano essere divergenze tra i teologi su questo punto. Ma non tutti ammettevano, come ammetteva S. Tommaso, che « unio in persona est unio *in esse personali* Verbi Dei ». Doveva dunque affrontare anche la questione dell'unità dell'esse in Cristo. L'Aquinate afferma categoricamente tale unità, poichè per lui non è che una conseguenza dell'Unione Ipostatica stessa. Tale unione è *unio in esse personali* Verbi Dei. Ma l'esse personale (*filiale*) del Verbo di Dio è *unico;* dunque in Cristo non ci può essere che un *solo* esse; Cristo infatti è *un solo* ente, e non *due*. Come si vede, l'obbiezione si risolve in nostro favore. Ma la cosa acquista anche maggior rilievo dal confronto tra l'esse e le operazioni. Mentre infatti la pluralità delle operazioni secondo la diversità delle due nature, non pregiudica l'unità personale perchè l'operazione *non costituisce* la persona, ma è solo « *quidam effectus* personae secundum aliquam formam vel naturam » (III, q. 19, a. 1, ad 4); la pluralità dell'*esse*, al contrario, distruggerebbe l'unità della persona, giacchè « esse est id in quo *fundatur* unitas suppositi » (*ibid.*). Ora, poichè *unum et ens convertuntur,* l'esse non potrebbe fondare l'*unità* del supposto, se non fondasse il *supposto stesso;* anzi si deve dire che solo in quanto fonda il *supposto*, ne può fondare l'unità: l'*unum* infatti non è che una *proprietà* dell'ente, e per di più una proprietà *logica,* cioè indistinta da esso. Ma se l'*esse* è fondamento ontologico del supposto, vuol dire che è uno dei suoi costitutivi intrinseci, cioè che appartiene alla *struttura intima* del supposto e della persona. Dunque finalmente, e contrariamente a quanto lo Schweizer at-

tribuisce all'Aquinate, è l'*esse* che spiega la persona e non la *persona* che spiega l'esse. « Licet haec humana natura (Christi) sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen *non per se separatim exsistit* sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, CONSEQUENS EST quod non habeat personalitatem propriam » (III, q. 2, a. 2, ad 3).

Resta da dire una parola sulla spiegazione personale dello Schweizer. Secondo lui l'Unione Ipostatica sarebbe una realtà positiva, consistente in un'azione-passione, nonchè in una relazione indi conseguente. Abbiamo detto che è una spiegazione agnostica, ed ecco perchè. L'azione-passione (*azione* da parte di Dio, *passione* da parte della natura umana di Cristo) può spiegare l'*unizione* (l'unione *in fieri*), non l'unione in se stessa (*in facto esse*). Tutt'e tre le Divine Persone unirono (*efficienter*) alla seconda persona la natura umana di Cristo, la quale così risultò *unita* alla persona del Figlio, non a quella del Padre o dello Spirito. L'*unitio* dunque produsse l'*unio*. Ma in che consiste tale unione, opera comune della Trinità sacrosanta? In una relazione conseguente, risponde il nostro Autore. Ma tale relazione, conseguente all'*unitio,* non può essere che l'*unione stessa,* poichè dire relazione d'unione è lo stesso che dire unione, la quale si verifica sempre tra *più* termini; come dire *amicizia* è lo stesso che dire *relazione* d'amicizia tra più persone. Dunque lo Schweizer *afferma* l'unione ma non la *spiega,* nè punto nè poco. Anzi rinunzia espressamente a spiegarla, quando afferma che il fondamento per cui la natura umana di Cristo non è persona è « una unione con Dio, *elevata al di sopra di ogni concetto umano* » (p. 113); e dice che è una *unione pura* e nient'altro; una unione che è *soltanto* unione, non riducibile a nessun'altra cosa: « eine reine Union, also eine Realität, die *nur Union* ist und auf nichts anderes zurückführbar » (p. 118).

Ma la Teologia, almeno dai tempi di S. Anselmo, è *fides quaerens intellectum,* anche sul punto dell'Unione Ipostatica; e per questo Anselmo scrisse il suo *Cur Deus homo,* come aveva scritto il *De Fide Trinitatis*. Perchè allora lo Schweizer assume qui un atteggiamento agnostico, fermandosi a una pura unione *ohne weiteres?* Forse per un preconcetto, per un pregiudizio di sistema, vale a dire perchè un esame più approfondito l'avrebbe condotto logicamente a una soluzione che non è nelle sue simpatie, cioè all'*unio in esse*. Infatti tutti coloro che si uniscono, si uniscono in qualche cosa, poichè se non si unissero in niente, la loro unione sarebbe nulla. Ogni unione dunque deve compiersi in un elemento positivo, che sarà sostanziale o accidentale, secondo i casi. Quella dell'Incarnazione è un'unione sostanziale, secondo

la fede. Dunque è da escludersi ogni unione dinamica che si avveri sul piano esclusivo dell'operazione. Tale unione puramente dinamica o morale, lascia sussistere le personalità di coloro che si uniscono; e così avremmo due persone in Cristo: l'umana e la divina; il che fu l'eresia di Nestorio. Parimente è da escludersi l'unione sostanziale *fisica* tra le due nature che sarebbe contro la fede, e ridurrebbe il Verbo Incarnato a un ibrido tra Dio e l'uomo, senza essere nè l'uno nè l'altro. Chi pretende che l'unione si sia fatta in un'entità *sui generis* della linea della natura, com'è il *mondo sostanziale* dei Gaetanisti, oltre che fare un'affermazione gratuita e del tutto ignota all'Aquinate, si espone al pericolo di cadere nell'unione accidentale, giacchè il famoso modo sostanziale, non ostante il suo nome, non è che un puro accidente; infatti *consequitur ad naturam iam perfecte constitutam,* e tutto ciò che è tale è accidentale; tranne che non si voglia ammettere la pluralità delle forme, che nel caso sarebbero l'anima umana e il *modus subsistentiae.*

Escluso tutto ciò, nell'ente personale umano non rimane di sostanziale *altro che l'atto di essere.* Due nature che si uniscono nell'atto di essere, si uniscono dunque in un elemento che non è nella linea dinamica dell'operari, ma in quella statica, metafisica dell'essere; si uniscono sostanzialmente perchè l'elemento in cui si compie l'unione è sostanziale; e nell'unione rimangono perfettamente distinte come nature, perchè l'*esse* si distingue realmente dall'essenza. In tale unione uno dei due che si uniscono, deve perdere qualche cosa di sostanziale, perchè se rimanessero tutt'e due sostanzialmente perfetti, sarebbero *due tutti integrali,* e l'unione che ne consegue non sarebbe che accidentale. L'elemento perduto o *non conseguito* da uno dei due non è dunque che l'atto di essere. Per quanto si cerchi, infatti, non si vede quale altro elemento potrebbe assegnarsi. Nell'Unione Ipostatica, la natura umana di Cristo *non ha conseguito* l'atto di essere umano. E' rimasta perfetta e integra come natura, ma non è arrivata ad essere un *ente* umano nel senso stretto della parola, perchè mancante del costitutivo principale dell'ente che è l'atto di essere. E' rimasta parte, parte potenziale, senza giungere ad essere un *tutto* umano perfetto. Non essendo tutto ma solo parte, non può essere di sè, non può appartenere a sè, non è *sui* iuris ma iuris *alterius;* non è supposito nè persona. Di chi è dunque la perfetta e integra natura umana di Cristo, se non è di sè? E' del Verbo di Dio che l'ha assunta, che se l'è unita sostanzialmente, elevandola alla partecipazione del suo atto di essere personale; e tale partecipazione consiste in questo: che la natura umana esiste non in virtù di un atto di essere umano che non ha mai avuto,

ma in virtù dell'atto di essere personale del Figlio di Dio, che così se l'è fatta *sua* nel modo più stretto, più radicale e più profondo che si possa immaginare. Infatti è diventata, dal momento dell'Incarnazione, la natura umana dell'Unigenito di Dio, a lui personalmente e inscindibilmente unita per tutta l'eternità. Così è salita ai fastigi stessi della divinità, sempre certo *essenzialmente* umana, ma *personalmente* divina.

Tutto questo, pur rimanendo nell'ambito dell'analogia e nell'ombra fitta del mistero, tuttavia è, come *intellectus divinorum*, qualche cosa di più, molto di più dell'opinione agnostico-rinunziataria dello Schweizer, da lui stesso detta *inconcepibile e indescrivibile*: « unbegreiflich und unbeschreiblich » (p. 118); la quale, per giunta, non ha niente di nuovo, poichè non è che la sentenza di Scoto, sotto la forma positiva datale dal Tifano. E ciò costituisce, in un certo senso, il suo vantaggio, l'unico che ha; vale a dire di far vedere l'incostruttività della filosofia scotistica in genere, e di alcuni suoi aspetti in particolare; specialmente a confronto con la positiva, limpida, solare filosofia dell'Aquinate.

Prof. Giovanni Vodopivec

L'ECCLESIOLOGIA DI MONS. MICHELE SCHMAUS

Con il poderoso volume contenente l'ecclesiologia (1), sta completa davanti a noi la nuova edizione della monumentale *Katholische Dogmatik* (Dogmatica cattolica) di Mons. Michele Schmaus, Professore all'Università di Monaco di Baviera, membro dell'Accademia Romana Teologica, uno dei più stimati teologi tedeschi di oggi. Vivissima fu l'attesa di questo volume, che nell'intera opera è parte del terzo tomo. In esso, come già nelle precedenti opere, tutti possono rilevare ed apprezzare il fine senso di aggiornamento unito a profonda solidità teologica e vasta informazione scientifica del noto teologo tedesco. Recentemente, sullo Schmaus e sul valore teologico della sua opera, ha scritto parole di ben meritato elogio il *Magister Sacri Palatii,* p. L. Ciappi, O.P., recensendo la Strenna (2) offerta allo Schmaus nell'occasione del suo 60° compleanno: « Ancorato alla teologia scolastica, egli si è dimostrato tuttavia aperto ai problemi moderni che attendono una soddisfacente soluzione, nella persuasione che i problemi teologici non sono questioni che interessino unicamente l'attività interiore dello spirito, ma sono sorgente di luce destinata a rischiarare e dirigere il corso della vita sociale e religiosa dell'uomo » (3). Chi ora prende in mano il voluminoso libro di ecclesiologia (poco meno di 1000 pagine), non ne resterà alla fine della lettura per nulla deluso. Infatti lo Schmaus ci ha regalato un'opera con la quale la teologia cattolica degnamente e fiduciosamente può presentarsi anche ai più scrupolosi ed esigenti ricercatori moderni, sia cattolici che protestanti. Non vi è dubbio che tutti senza eccezione troveranno nel nuovo volume molta luce e molti sugge-

---

(1) Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik,* Band III, 1: *Die Lehre von der Kirche.* 3-5, völlig umgearbeitete Aufl. München, Max Huber Verl., 1958. 17,5x25; XVI+934 pp., DM 37,50.

(2) *Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Hrgb. *J. Auer-H. Volk.* München 1957.

(3) *Divinitas* 3 (1959) 192.

rimenti per un'adeguata soluzione di tanti assillanti ed agitati problemi intorno alla vera sostanza e alle specifiche funzioni della Chiesa di Cristo.

L'edizione che abbiamo sotto gli occhi è dell'anno 1958; è notata come *quinta* (3ª-5ª), e *completamente rielaborata*. La prima apparve nel 1940. Tra l'una e l'altra intercorrono quasi due decenni. E per giunta, due decenni di importanza decisiva per lo sviluppo dell'ecclesiologia cattolica: basta ricordare che di mezzo vi è la splendida enciclica di Pio XII, vera *Charta magna* dell'ecclesiologia contemporanea, la *Mystici Corporis Christi* del 1943. Giustamente, quindi, constata lo Schmaus nell'Introduzione, che nel frattempo, dalla prima edizione all'attuale rielaborazione, « la situazione ecclesiologica si era completamente mutata » (pag. VII). Non fa meraviglia che l'opera ne porti tracce palesi, tanto nel suo volto esterno come nella sua sostanza e composizione. Anzi, è proprio il caso di dirlo, più che di un rifacimento dell'opera precedente, più che di una nuova edizione, qui si deve parlare di un'opera veramente nuova, di cui la prima stesura fu solo un abbozzo. Lo stanno a dimostrare, se non altro, le dimensioni materiali, l'ampiezza del volume e l'aumento delle pagine, che si sono più che triplicate, mantenendo, per facilitare le citazioni, lo stesso numero dei paragrafi, con leggeri spostamenti nella divisione della materia (dell'intera *Dogmatica*, l'ecclesiologia comprende i §§ 165-177). Nella prima edizione, del 1940, l'ecclesiologia era sviluppata in sole 183 pagine; nell'odierna, la quinta, ne comprende ben 934. Parimenti si è accresciuta la bibliografia, che nella prima stesura non sorpassava le tre pagine e mezza, mentre ora si protrae per quasi 50 pagine (840-888). Queste osservazioni sono puramente tecniche ed estrinseche, dimostrano però già a prima vista che l'Autore non intendeva soltanto aggiornare l'opera, ma bensì ricostruirla *ab imis*, pur conservando il primitivo piano fondamentale.

Lo Schmaus ha diviso la sua ecclesiologia in tre parti, che sono come tre grandi complessi di idee: 1. L'origine della Chiesa; 2. La struttura divino-umana della Chiesa; 3. La missione della Chiesa. Divisione semplice e logica, non priva di una certa eleganza, nonchè di utilità didattica. E' noto che lo Schmaus predilige in tutte le opere una chiara linea architettonica. Ciò non toglie però che la molteplicità e l'intricatezza dei problemi sfidino talvolta ogni netta divisione e costringano l'Autore ad alcune incongruenze. Un esempio: l'infallibilità pontificia (§ 177) viene disgiunta dal primato pontificio (§ 172), di cui ne è insieme e conseguenza e parte integrante. Più ancora sorprende il fatto che nessun posto particolare è stato assegnato nella tanto estesa opera al Concilio ecumenico, che è pur una istituzione di vitale im-

portanza per la Chiesa, e che proprio oggi ha acquistato un'attualità di prim'ordine. Anche l'indice sistematico è alquanto difettoso: il termine Concilio, come punto dottrinale, non vi appare affatto; vi sono elencati vari Concili con i loro dogmi e, assai particolareggiato, l'errore del Conciliarismo, ma non la dottrina teologica sulla natura, funzione ed importanza del Concilio; con la sigla *Konzilsentscheidung* (Decisioni conciliari) si rimanda a una sola pagina (779), ove, del resto, delle decisioni conciliari se ne parla solo *per transennam,* mentre ne sono omesse altre, più importanti (per es. 817; 805; 814). Ma questa è piuttosto un'eccezione. Nonostante ciò, rimane vero che la tematica del libro dello Schmaus è ricchissima e completissima, e si sviluppa in tutte le linee della così complessa sensibilità moderna.

Fin dall'inizio l'opera ci pone di fronte a problemi che solitamente non si incontrano nei trattati di ecclesiologia, ma che incidono profondamente sull'idea teologica della Chiesa: la relazione della Chiesa al mistero della SS. Trinità e dell'Incarnazione.

La Chiesa è per eccellenza « Chiesa di Cristo »; ma essa è, in ultima analisi, anche « Chiesa della SS. Trinità », come osservava già Tertulliano scrivendo: « corpus Trinitatis sumus ». Le radici profonde della Chiesa affondano nell'eternità, negli inscrutabili disegni pre-temporali di Dio Uno e Trino. La Chiesa è, quindi, trinitaria, tanto nella sua origine come anche nella sua intima fisionomia. Notiamo ancora che quest'idea trinitaria sta molto a cuore ai teologi orientali ortodossi. Lo Schmaus ne svolge il tema con ampiezza di vedute proprie al teologo che nulla ama di più che approfondire, seguendo le fonti della Rivelazione, gli arcani segreti dei disegni divini, e nella loro luce trascendente interpretare il vero significato di tutto l'essere creato e sublimato mediante la grazia, principalmente l'uomo stesso. Il mistero della Chiesa trinitaria ci rivela che cosa è veramente l'uomo redento dal peccato e incorporato a Cristo.

Considerando la Chiesa sotto l'aspetto trinitario, cristologico e pneumatologico, non vi è dubbio che soltanto la fede dà adito al suo mistero nascosto; la visuale apologetica resta essenzialmente inadeguata. La prospettiva del soprannaturale prevale su quella, meno perfetta, dell'umano. Di questo fatto deve tener conto il metodo ecclesiologico.

La Chiesa è opera di Cristo. L'incarnazione ne è il fondamento, più ancora la morte e la risurrezione di Cristo: questa è, secondo l'espressione dell'Autore, « la causalità cristologica della Chiesa » (§ 167 c, pag. 83). La Chiesa è in una certa maniera presente già nel mistero dell'Incarnazione del Verbo, soprattutto secondo la concezione dei Padri greci. Qual'è questa presenza e come bisogna concepirla? Solo in-

tenzionalmente, nel senso della presenza puramente ideale, morale e giuridica? Non sembra. Vi è qualcosa di più. L'Incarnazione pone la realtà del Capo Mistico. Ma il Capo non può concepirsi nè esistere del tutto separato o privo del Corpo Mistico. Risulta quindi che la Chiesa è presente nell'Incarnazione nella stessa maniera come il Capo Mistico già comprende in sè il Corpo di cui contiene virtualmente tutta la vita soprannaturale (cf. pag. 89).

Gesù è il fondatore della Chiesa: il suo atto di fondazione comprende principalmente la costituzione del Collegio apostolico e l'invenstitura degli Apostoli con vera autorità plenipotenziaria, non solamente temporanea, ma permanente. Il problema si acuisce di più quando si concentra sulla perennità del potere apostolico, sul perpetuarsi della autorità, conferita agli Apostoli e continuata nella Chiesa fino alla fine dei tempi. Ecco la questione tanto discussa tra le diverse denominazioni cristiane di oggi, la questione della successione apostolica. Merita rilevare che su pagine dense e gravi lo Schmaus ha detto una parola nuova in merito alla questione della perpetuità intrinseca della potestà apostolica. Si è soliti provarla mediante il ricorso alla perpetuità della Chiesa stessa, immutabile nell'incessante variare dei tempi. L'Autore, naturalmente, accetta in pieno questa spiegazione, che ormai può dirsi tradizionale, ma mette felicemente in risalto un altro aspetto con un'esposizione nuova e originale dell'antica questione. Egli impernia la propria spiegazione sul punto iniziale della successione, che è il *kerygma* degli Apostoli, più che sul termine finale di essa, che è la costituzione gerarchica della Chiesa perenne. Tutto il problema si svolge sulla linea: Parola divina — missione degli Apostoli — successione episcopale nella Chiesa; cioè Parola — Apostoli — Successori (pag. 141 - 155). Il protestantesimo pone tutto l'accento sul primo termine di questo trinomio, sulla Parola, per dichiarare il secondo, l'Apostolato, come unico ed irrepetibile, e per eliminare il terzo, la successione. Lo Schmaus, per così dire, accetta la sfida. Ma subito si domanda: dov'è propriamente fondata l'autorità e l'obbligatorietà della Parola, annunziata dagli Apostoli? Certo, non è campata in aria, perchè è Parola viva, fondata sull'autorità personale di Cristo e dei suoi plenipotenziari che sono gli Apostoli. Analizzando la predicazione apostolica, facilmente si constata che al *kerygma* dei Dodici rispondeva nel primitivo nucleo della Chiesa una fede basata essenzialmente sull'autorità apostolica, su un insegnamento impartito con vera potestà nel nome di Cristo Rivelatore e Redentore. La vita della Chiesa nascente non sgorgava semplicemente da una dottrina nuova e sovrumana, ma comprendeva essenzialmente una fede accettata come sottomissione a un'autorità la cui origine si trovava in Cristo, mentre i portatori ple-

nipotenziari ne erano gli Apostoli. Non vi può essere dubbio che l'intenzione di Cristo nell'affidare l'Evangelo, la nuova Novella, agli Apostoli, fu precisamente quella, di suscitare cioè con la grazia in tutto il Corpo ecclesiastico una fede identica a quella degli Apostoli, essenzialmente fondata sull'annunzio autorevole della Rivelazione.

Posta questa costatazione fondamentale, risulta chiaro che anche le generazioni del tempo post-apostolico debbano accettare l'Evangelo con una identica fede, basata essenzialmente sull'autorità. Altrimenti la fede apostolica si sarebbe estinta con la prima generazione dell'evo apostolico. Se dunque deve continuare nella Chiesa di tutti i tempi la fede basata sull'autorità, deve con ugual necessità perpetuarsi nella Chiesa anche l'autorità stessa che propone ed impone l'annuncio della buona novella, a cui risponde nel corpo dei fedeli la fede cristiana. La fede stessa richiede dunque l'autorità che in maniera viva ed immediata proponga il *kerygma* ad ogni concreta generazione umana, come lo hanno proposto gli Apostoli ai loro contemporanei. Viene da sè la conclusione che l'autorità del mistero apostolico deve perpetuarsi nella Chiesa per fondare una fede veramente apostolica e cristiana. La Parola esige la successione. Se la parola deve risuonare con una forza sempre viva e penetrante attraverso i secoli, se deve rimanere obbligatoria per tutte le generazioni, occorre assolutamente che essa sia annunziata, dopo la scomparsa degli Apostoli, da altri plenipotenziari debitamente autorizzati a propagarla e a proporla in modo veramente potestativo e obbligatorio. Si vede bene come i tre articoli, Parola - Apostoli - Successori, non si escludono, ma bensì si condizionano a vicenda. L'apostolato è certamente unico e rimane intrasmissibile, se preso nel senso pieno che comprende anche la vocazione immediata di Gesù stesso e la testimonianza oculare sulla vita pubblica del Messia; ma è invece essenzialmente permanente e trasmissibile, anzi possiede una innata tendenza a perpetuarsi quanto al suo compito e alla sua funzione di annunciare autorevolmente la Parola, intorno alla quale deve raccogliersi, sotto la guida apostolica, il nuovo Popolo di Dio. Ogni ulteriore ragionamento diventa superfluo. La successione apostolica si manifesta come un'esigenza essenziale della stessa missione, dello stesso mandato affidato da Gesù ai Dodici, ovvero come un'essenziale esigenza della fede onde scaturisce la vita intima della Chiesa. Il mandato apostolico, chiaramente e sovente ripetuto nei vangeli, non può non concepirsi perpetuo e per tanto comprendente la successione apostolica. Così lo Schmaus può scrivere: « Die Bestellung von Nachfolgern ist also nichts anderes als die geschichtliche Explikation des Apostolats. — Il costituire i successori non è dunque nient'altro che l'esplicitazione storica dell'apostolato stesso » (pag. 149). Questa felice spiegazione, lucidamente

proposta dallo Schmaus, ci sembra di tanto valore che non esitiamo affermare: ancorchè la sua opera non contenesse altri pregi, e ne contiene molti, ci rimarrebbe sempre cara e preziosa.

Con speciale attenzione sono esposti i testi biblici sul primato di Pietro, con un occhio vigile sulle recenti opinioni di Cullmann, e il mandato finale di ammaestrare tutte le genti.

La constituzione divino-umana della Chiesa è oggetto della seconda parte del libro e si articola in questi concetti: popolo di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo, aspetto pneumatologico, visibilità, struttura giuridica, proprietà essenziali della Chiesa. Comprende più di 400 pagine (202-638).

Ognuno di questi concetti fondamentali viene presentato prima nel suo aspetto positivo, secondo la Scrittura, i Padri e la Liturgia, poi nel suo aspetto speculativo teologico. Per le precise ricerche di teologia positiva, lo Schmaus si è valso spesso degli studi recenti della teologia protestante, vagliandoli nella luce della sana critica e dei principi generali della teologia cattolica, assumendone con finezza il loro apporto positivo (come ad es. dello studio del *Dahl* sul concetto del popolo di Dio; cf. l'indice degli Autori). Particolare attenzione merita il capitolo che approfondisce speculativamente il concetto del Corpo Mistico. La funzione dello Spirito Santo nella Chiesa ha trovato un'accurata trattazione, tanto ampia quanto profonda, e lo Schmaus fa giustamente rilevare come non si possa comprendere nè l'attività gerarchica, nè l'azione sacramentale, nè l'elemento profetico nella Chiesa, senza ricorrere all'opera profonda e continua dello Spirito nel Corpo di Cristo. Restando ferme le norme giuridiche che devono guidare l'attività della Chiesa e nella Chiesa, non bisogna dimenticare che nel cuore e nell'anima di ogni attività ecclesiastica, anche quella giuridica, l'occhio penetrante del teologo scopre lo Spirito con i suoi carismi e le sue grazie (cf. pag. 352-366). Ne consegue che appunto la carità deve essere considerata come il principio formativo vitale, oppure, secondo le parole dello Schmaus, come la legge che imprime la forma vitale alla Chiesa (« die Liebe als inneres Gestaltgesetz der Kirche », pag. 385-390).

Nella questione dell'appartenenza alla Chiesa, lo Schmaus, adottando la terminologia del suo amico Mörsdorf, al quale ha anche dedicato questo volume, distingue membri costituzionali e membri attivi nella Chiesa, annoverando tutti i battezzati nella categoria di membri costituzionali (pag. 410-430). L'illustre teologo ci scuserà se diciamo francamente che su questa via non possiamo seguirlo, come abbiamo già esposto altrove (cf. *Euntes Docete* 10 (1957) 65-104). E' senza dubbio vero che le divergenze nella questione dei membri della Chiesa riguardano

più la terminologia che non differenze reali. Ma anche la terminologia ha le sue esigenze, talvolta assai imperiose. E dunque, chiamare tutti i battezzati nel vero senso del termine membri costituzionali della Chiesa, non è una buona terminologia teologica, poichè mal si addice, a nostro avviso, alla realtà delle cose e al linguaggio ufficiale della Chiesa. Infatti, anche un apostata è indelebilmente uno dei battezzati: ma come si può, nel vero senso del termine affermare che anche l'apostata sia « costituzionalmente membro della Chiesa di Cristo »? Non è molto meglio dire, come sembra essere anche il linguaggio costante dei documenti ecclesiastici, che tali persone, seppur battezzate, non fanno più parte della Chiesa, non sono più membri della Chiesa nel senso vero e proprio del termine, rimanendo pur tuttavia sotto vari aspetti soggetti ad essa, principalmente in forza del carattere sacramentale, indelebilmente impresso nell'anima del battezzato? Tanto più che alla fine lo Schmaus stesso riduce la « konstituzionelle Zugehörigkeit zur Kirche » (l'appartenenza costituzionale alla Chiesa, in opposizione a quella attiva, propria ai battezzati che professano la fede cattolica e vivono nella comunione gerarchica) a quella ordinazione verso la Chiesa e a quella appartenenza che risultano precisamente soltanto dal carattere indelebile del battesimo: « Er bleibt vielmehr für Zeit und Ewigkeit durch den Taufcharakter gezeichnet und besiegelt und istdemgemäss auch für Zeit und Ewigkeit der Kirche zugeordnet und zugehörig » (pag. 430).

Nessuno dubita che in molti non cattolici vi può essere una più o meno conscia « ordinazione » e relazione alla Chiesa cattolica, unica vera Chiesa di Cristo, o almeno un desiderio implicito ed inconscio, secondo le belle parole di Pio XII nella *Mystici Corporis*. Se dall'individuo la questione si traspone sulle comunità ecclesiastiche dei separati, come bisogna rispondere circa la loro reale relazione all'unica vera Chiesa di Cristo? Lo Schmaus cautamente e saggiamente tenta di dare una risposta che sia al tempo stesso precisa e giusta, ma anche conciliativa, dicendo che anche le comunità conservano una certa « ordinatio » in relazione alla Chiesa, all'unica vera Chiesa di Cristo che è la Chiesa Romana Cattolica, inquanto esse hanno ritenuto da quest'unica Chiesa o i sacramenti, o alcuni dogmi di fede, o almeno la venerazione per la Parola di Dio. Tuttavia la questione, nella sua novità e complessità, attende dalla teologia contemporanea ancora nuove luci e precisazioni.

La missione della Chiesa ha il suo fine supremo nella glorificazione di Dio: si apre così la terza parte dell'ecclesiologia dello Schmaus. Subordinatamente, la Chiesa ha una missione anche per il nostro mondo e per le nostre strutture temporali. La Chiesa è « l'organo e la manife-

stazione » del Regno di Dio; non si identifica con esso, ma gli è intimamente connessa (pag. 684-688). Qui, l'Autore inserisce un argomento di cui è nota l'attualità e che dall'insigne teologo viene svolto con fine sensibilità moderna: la Chiesa come « Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt », cioè la Chiesa sotto il duplice aspetto di « comunità di salvezza » e di « istituto di salvezza », ripensando il mistero della Chiesa nelle categorie della sociologia e psicologia moderne (pag. 688-704). Mentre il primo concetto, la *comunità,* esprime i vincoli interni e vitali dell'organismo ecclesiastico, la categoria dell'*istituto* e *dell'istituzione* denota le strutture stabili giuridiche e sociali della comunità organizzata inquanto operanti per la salvezza, nella loro funzione mediatrice in vista del bene supremo dell'uomo. La Chiesa ne porta le note cacaratteristiche tanto dell'uno come dell'altra. La Chiesa, come comunità dei redenti, è mediatrice massimamente nella sua vita sacramentale, ma anche con tutto il suo essere ecclesiale, della salvezza di tutti.

Nella visuale che oggi suole dirsi « heilgeschichtlich », cioè della salvezza come essa si attua nella storia e mediante la storia, lo Schmaus illustra e risolve alcuni problemi fondamentali che dividono il protestantesimo dal cattolicesimo, trasformando completamente il concetto della Chiesa a seconda delle posizioni prese. Anzitutto la questione del ministero o ufficio ecclesiastico (*Amt*), della mediazione salvifica operata « nel verbo e nel sacramento », l'infallibilità pontificia e la necessità della Chiesa per la salvezza. Quest'impostazione del problema è personale ed impegnativa, ed è anche riuscitissima per la situazione spirituale di oggi. Senza dubbio, nessuno può aspettarsi in questi problemi secolari una risposta del tutto nuova. Non è possibile; le cose essenziali sono già state dette e ridette. Quello che nello Schmaus vi è di nuovo, è il contesto ideologico, è la visuale non strettamente apologetico-polemica ma volutamente dogmatico-costruttiva, è l'intento di far risaltare in tutti i punti più scottanti il loro significato spirituale in vista della salvezza eterna; infine, è lo sforzo di non fermarsi sulla linea di demarcazione esteriore, ma di approfondire il significato più intimo, teologicamente necessario di questa divisione tracciata dall'autorità della Chiesa contro i dissidenti. Sia ad esempio la questione dell'infallibilità pontificia. Questa, di per sè, segue logicamente il primato universale del Pontefice Romano, e lì, solitamente la troveremo nei trattati teologici. Lo Schmaus ha sacrificato questo nesso naturale per potersi valere di un altro, che nella crisi spirituale di oggi può essere non solo utile, ma forse decisivo per molti, e perciò merita essere messo in evidenza: che cioè all'infallibilità pontificia compete, nell'organismo integrale della Chiesa, una funzione salvifica, che essa è, come si esprime l'Autore, « Dienst am Heil », vale a dire « al servizio della salvezza »

di noi tutti (pag. 819). Del resto bisogna riconoscere che tutta la potestà primaziale, e in genere ogni potestà sacra, è stata istituita da Gesù per il bene spirituale di tutta la Chiesa ed è perciò al servizio della salvezza. « Il pascere » si attua autoritavimente, sì, ma anche ed essenzialmente in funzione della salvezza spirituale dell'intero gregge. L'unico certo esempio di definizione infallibile *ex cathedra,* dopo il Concilio Vaticano, è , secondo lo Schmaus, la definizione del dogma dell'Assunta (pag. 809).

Dal medesimo contesto occorre rilevare ancora un'altra serie di profonde osservazioni che lo Schmaus propone sulla Scrittura e sulla Tradizione nel loro comune riferimento alla Chiesa. Il tema « la Scrittura e la Chiesa » torna ad appassionare la teologia moderna per le sue incidenze ecumeniche. Da una parte la Scrittura viene a noi e ci parla soltanto attraverso la Chiesa e nell'ambito della Chiesa, che ne è l'unica autorevole interprete. Dall'altra parte, la Chiesa stessa è fondata sulla parola divina, contenuta per eccellenza nel sacro testo ispirato. Quanto alla Tradizione, lo Schmaus inclina a concepirla in strettissima unione con la Scrittura, cosicchè ogni dato tradizionale sarebbe in certo qual modo presente anche nella Scrittura. Le recenti controversie che si sono accese intorno a questo argomento fanno vedere in qual senso si possa forse dire che le Scritture contengano germinalmente tuta la Rivelazione, tutta la dottrina cristiana.

Nella vasta sintesi che abbiamo presentato secondo le sue grandi linee, lo Schmaus ha sapientemente inserito il miglior frutto di non poche monografie recenti su temi ecclesiologici, sia cattoliche (talvolta anche tesi inedite, massimamente opere di lingua tedesca, ma anche francesi), sia protestanti (per es. il già nominato *Dahl,* e vari articoli del classico *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* del Kittel). Le opere degli orientali ortodossi invece molto raramente sono state prese in considerazione, il chè dà alla trattazione un'impronta troppo unilateralmente anti-protestante.

Diciamo ancora che la veste tipografica, come al solito, è esemplare. Il testo, nonostante l'ampiezza, quasi senza mende e sbagli (però pag. 489, il quarto Concilio Costantinopolitano è dell'869, non del 469).

Per dare maggior forza e consistenza ai suoi argomenti, lo Schmaus non rifugge da citazioni oltremodo lunghe e assai frequenti. Certamente, la presente opera non è un libro di testo, tanto meno di testo scolastico, ma ha di mira piuttosto un'informazione molto più ricca ed ampia, offrendo al lettore una raccolta di testi, argomenti, meditazioni e riflessioni intorno all'argomento, invitandolo in tal modo ad una personale riflessione e decisione. Perciò l'Autore ha stralciato pagine

lunghe dalla Scrittura, da Sant'Agostino, da Encicliche papali di Pio XII, in primo luogo la *Mystici Corporis,* e Leone XIII (dell'Enciclica *Satis cognitum* viene citata la prima parte nelle pagine 245-249 e il medesimo lungo testo si ripete *ad verbum* alle pag. 393-398, la citazione prosegue ancora nelle pag. 552-559, il che fa, tutto sommato, ben due terzi dell'intera enciclica). Tra i teologi moderni le preferenze vanno al Möhler.

Il linguaggio dello Schmaus non è soltanto vivo e vigoroso, ma vuole anche provocare un tacito colloquio col lettore: un pensiero forte che si presenta in forme modernamente avvincenti. Con brevi parole taglienti, l'Autore sa caratterizzare le singole, giuste o ingiuste, teorie e opinioni. Anche citazioni poetiche adornano il testo (Gertrud von Le Fort, pag. 60). Dovunque lo Schmaus dimostra un pregevole dono di sintetizzare, raccogliendo i dati più diversi e additandone subito l'anima e il nucleo teologico. E questo pensiero è solido. Talvolta però qualche domanda di ulteriore chiarificazione sorge spontanea: nella spiegazione del volto terreno e umano della Chiesa, come si riscontra nelle vicende storiche, qualche frase intorno alla « peccaminosità della Chiesa » (pag. 445) suona alquanto dura, sebbene rimane vero che ogni peccato di ogni singolo membro della Chiesa abbia una certa risonanza sull'intera collettività. Nel capitolo sulla necessità della Chiesa, l'ultima frase alla pag. 828 sembra meno felice: il *desiderium naturale,* insito nella natura umana, può condurre alla salvezza soltanto se viene attivato sul piano soprannaturale.

Il maggior pregio dell'opera consiste forse nell'aver unito i tre capisaldi del genuino metodo teologico: una larga base di teologia positiva, biblica e patristica, con una cosciente penetrazione speculativa che tenta anche vedute insolite e nuove, nonchè con la squisita sensibilità per i problemi che fanno vibrare l'animo dell'uomo di oggi di fronte al grande fatto che è la Chiesa di Cristo, la Chiesa Cattolica.

Mons. Michele Maccarrone

LE DELEGAZIONI APOSTOLICHE

La lettera di papa Innocenzo I a Rufo vescovo di Tessalonica, del 17 giugno 412, costituisce il primo documento in cui appare il termine di una rappresentanza pontificia (*vice nostra*) e se ne sviluppa il concetto. Prendendo lo spunto dall'esempio biblico di Mosè, che per consiglio di Ietro delegò a giudici inferiori il proprio ufficio di giudice supremo del popolo di Israele, il papa affidava al vescovo di Tessalonica l'incarico di vigilare in propria vece sulle Chiese dell'Illirico, delegandogli pieni poteri per determinate funzioni. Già dai tempi di papa Damaso esisteva questa caratteristica istituzione del vicariato apostolico di Tessalonica, ma Innocenzo I è il primo a specificarne, la natura, ulteriormente precisata da San Leone Magno con una felice formula, che ebbe fortuna in altre successive applicazioni: il vicario apostolico è chiamato a *partecipare* alla sollecitudine pastorale di cui il papa possiede la pienezza di potere; è una partecipazione tutta speciale, essenzialmente diversa da quella che il papa condivide con i vescovi (definita dal medesimo San Leone « cura communis cum omnibus »), che riceve la sua qualifica, e la sua nobiltà, da quell'originaria idea della sostituzione del pontefice stesso (*vice nostra*) nell'ufficio affidato.

Questo motivo, sviluppato dai grandi papi del secolo V nell'esercizio del loro Primato, rimane alla base di ogni concetto di rappresentanza pontificia, perciò è preso quale punto di partenza, ed esaminato lungo tutta la storia del papato, in una dotta ed amorosa ricerca di S. E. Mons. Dino Staffa, pubblicata con cura e proprietà tipografica dall'Editore Desclée: *Le Delegazioni Apostoliche,* Roma 1959. Merito dell'autore è stato l'approfondimento di tale filone, non limitandosi allo studio sistematico-giuridico, cui si fermano, in genere, simili trattazioni. Ha dovuto però affrontare problemi storici assai diversi, andando alla ricerca della propria materia in opere ed in fonti quanto mai molteplici e disperse, e per la parte moderna solo in parte esplo-

rate. Tanta fatica appare anche al lettore profano, che apre il libro ricco di abbondanti note ad ogni pagina, ma viene meglio riconosciuta da chi conosca un poco tutte le difficoltà che sorgono per raggiungere, e poi selezionare e giudicare così vasta mole di documentazione. Pure, ne è venuta un'opera sintetica, facile a consultarsi, chiara e sicura nell'esposizione in cui prevale il giurista sistematore.

Per quanto assai vicini ed apparentati, i due uffici di Nunzio e di Delegato Apostolico sono diversi. Mentre il primo si specifica storicamente nel quadro delle rappresentanze diplomatiche, del cui corpo il rappresentante del papa fa parte anche formalmente e ne è il capo secondo il protocollo sancito al Congresso di Vienna, il secondo è un un ufficio di natura strettamente ecclesiastica, e si esercita solo di fronte alla gerarchia ed alle chiese di un determinato paese. La ricerca storica, che sempre deve preoccupare ogni buon giurista, ha spinto Mons. Staffa ad indagare quali siano stati i precedenti di tale istituzione, ormai definita dal moderno diritto della Chiesa; pertanto egli si è posto a studiare lungo la storia le varie apparizioni del termine e del concetto di *delegato* del romano pontefice, esaminandole una per una e dando per ciascuna un giudizio in quale relazione sia da collocare rispetto alla moderna Delegazione Apostolica. Il primo esempio, già ricordato, è quello degli antichi vicari apostolici, vescovi di sedi capiluoghi di circoscrizioni civili, cui i papi affidavano l'ufficio di svolgere un'azione diretta sui vescovi locali e di riferirne alla Sede apostolica. Quel nome e quell'istituzione continuano, per quanto in forme diverse, durante tutto il Medio Evo, e la documentazione presentata da Mons. Staffa invita i medievalisti ad approfondire tale studio, per meglio conoscere gli sviluppi dell'antica idea della *vice nostra*. Gregorio II valorizzò quella formula mandando nel 719 San Bonifacio ad evangelizzare la Germania quale proprio *comministro,* ed il grande missionario si gloriava del titolo corrispondente di *legatus sedis apostolicae.* Altre applicazioni sono da approfondire, come i vicari apostolici del sec. XII, di cui un esempio poco noto è quel *magister Lucius* cui Innocenzo III affidò l'incarico della cura spirituale dei fedeli latini di Costantinopoli in propria vece. Altra cosa erano i legati papali, che si moltiplicano a partire dal secolo XI e servono ai pontefici in primo luogo per promuovere la riforma della Chiesa. L'istituzione si sviluppa sino al secolo XIV; più tardi cominciano ad apparire i primi Nunzi in senso proprio, ma di questi a ragione non si occupa l'Autore data la natura del suo studio: rivolge invece la propria attenzione alle forme di rappresentanza pontificia che sorgono in Oriente in seguito all'espansione missionaria del secolo XVI-XVII ed alla istituzione

della Congregazione « de Propaganda Fide ». Siamo precisamente alla origine della moderna Delegazione Apostolica, e Mons. Staffa vi dedica la parte centrale del suo libro, con una ricerca assai ampia e diretta sopratutto negli Archivi della Propaganda. In base a queste ricerche si possono conoscere tutti i passaggi sui quali si aveva sinora una informazione generica o del tutto mancante, e precisare dati cronologici importanti: così, per fare un solo esempio, l'origine del Vicariato apostolico di Costantinopoli viene portata al 1621, anticipando di più di un secolo la data comune (1742), riferita anche dall'*Annuario Pontificio*. Oltre a questi risultati, che possono sembrare utili solo all'erudito, quante considerazioni e nuove prospettive storiche per ogni fase della storia moderna della Chiesa offre questa approfondita e diligentissima ricerca! Più chiara appare la difficile opera svolta dalla Propaganda per difendere la libertà e gli scopi religiosi dei missionari in India ed in Giappone, contro le intramettenze politiche dei re di Spagna; d'altra parte, appare la prudenza dimostrata nel secolo XVIII per tutelare i cattolici in Turchia, servendosi della mediazione dell'ambasciatore di Francia; per il secolo scorso, si segue il mirabile sviluppo delle Missioni, cui dovevano essere degno coronamento i decreti da emanarsi dal Concilio Vaticano, se avesse continuata la sua opera ed approvati gli schemi fatti apprestare da Pio IX, documento della grande visione dei bisogni della Chiesa che animava il suo sincero zelo religioso. Nè manca la parte più recente, che rende il libro un prezioso strumento di consultazione, con le ultime disposizioni di Pio XII sui rappresentanti pontifici, completate da tre Appendici, comprendenti le facoltà concesse ai Delegati Apostolici dai dicasteri romani, che determinano l'odierno ufficio.

RECENSIONES

I. - THEOLOGIA FUNDAMENTALIS ET DOGMATICA

A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion - Eine Einführung in die Religionsphilosophie;* Max Hueber Verlag, München 1957; pp. XII, 627; pr. DM 11,80.

L'opera di Mons. Alberto Lang offre una introduzione sistematica alla problematica religiosa e presenta una soluzione chiara dei principali problemi della filosofia della religione. Scegliendo per il suo studio della natura della religione il metodo fenomenologico, l'Autore è obbligato ad interessarsi dell'aspetto psichico dell'atto centrale religioso e perciò la prima parte dell'opera riferisce molti interessanti risultati della recente psicologia religiosa. Per questo motivo le soluzioni presentate dall'Autore non sono astratte costruzioni aprioristiche, ma hanno un continuo contatto con il fenomeno religioso. L'orientamento personale di Mons. Lang permette di aprire nuovi e più profondi orizzonti sulla natura della religione.

Per la filosofia della religione è importante specialmente la prima parte dell'opera che parla della natura della religione. L'Autore analizza (con metodo fenomenologico) l'aspetto soggettivo e oggettivo dell'atto centrale della religione, identifica le somiglianze e le divergenze che esistono tra la religione e la filosofia, l'arte e la morale. Segue poi lo studio delle espressioni esterne e delle manifestazioni sociali dell'atto religioso e finalmente la breve descrizione delle principali religioni e di alcune deformazioni della religione autentica.

L'Autore non presenta una definizione della religione, nemmeno una sintesi conclusiva del suo studio (e questo è forse un difetto di questa bella opera). Però la sua analisi giustifica, spiega e approfondisce la tradizionale concezione che vede nella religione la relazione (l'incontro) tra lo spirito libero (contingente e ordinato al Fine ultimo) e Dio personale e trascendente che si rivela come valore assoluto e sacro. Contro le diverse teorie moderne, il Lang difende l'aspetto intellettuale dell'atto religioso, in cui trova la fonte della vera vita religiosa. Però d'altra parte egli vede una deviazione pericolosa anche nelle concezioni che vogliono ridurre la vita religiosa specialmente o esclusivamente alla conoscenza astratta del contenuto dottrinale della religione. L'atto centrale religioso non è l'effetto di una facoltà, non è la rivelazione di un sentimento a un complesso dei diversi atti separati, ma una « io-funzione » — cioè: l'atto (o piuttosto l'atteggiamento) della persona, realizzato nelle profondità dello spirito libero che s'impegna — per mezzo delle sue facoltà — totalmente e senza riserve nell'incontro con Dio rivelato.

La seconda parte dimostra l'esistenza di Dio — oggetto dell'atto religioso. L'Autore ammette per le prove dell'esistenza di Dio una « certezza libera » che è sufficiente ma non necessaria. La conoscenza dell'esistenza di Dio s'inserisce nell'ambito del « pensiero esistenziale » (distinto dal « pensiero logico ») che assimila non soltanto l'Essere, ma

anche il valore dell'Essere. E un valore richiede non soltanto una conoscenza astratta ma anche un atteggiamento personale: Dio rivelato nella creazione non vuole essere soltanto conosciuto ma anche riconosciuto — e per questo motivo la certezza delle prove resta sempre una certezza libera.

Un capitolo storico propone, senza scendere a discussioni, alcune principali prove dell'esistenza di Dio: le prove di S. Agostino, l'argomento cosmologico di S. Anselmo, le cinque vie di S. Tommaso. Inoltre l'Autore aggiunge una interessante nota sulla posizione di Kant: a suo parere la concezione di questo filosofo non si può classificare come un agnosticismo assoluto, perchè anche nella critica della ragione pura (e ancora più nella critica della ragione pratica), Kant s'avvicina molto, in alcune sue affermazioni, al concetto attuale della « certezza libera » delle prove dell'esistenza di Dio.

L'Autore divide le prove dell'esistenza di Dio in due gruppi. Il primo (« cosmologico ») si fonda sul valore metafisico del principio di causalità efficiente e prova l'esistenza di Dio dalla contingenza della creatura e dall'esistenza dell'ordine e del finalismo nel mondo. Si ammette che la quinta via di S. Tommaso non può provare l'esistenza di un Creatore transcendente, però essa aggiunge alla prova principale (fondata nella contingenza delle cose) un elemento prezioso: il carattere personale e spirituale della Causa Prima.

Il secondo gruppo ha come fondamento il principio della causalità finale. L'Autore difende il valore oggettivo e universale di questo principio (e delle prove fondate su questo principio), non nasconde però che la certezza di queste prove resta molto libera. Il fondamento empirico dell'argomento è l'inquietudine dello spirito umano (che esige un valore assoluto e sacro) e la finalità cosmica il cui punto di convergenza non si trova nell'ordine profano, ma trascende il tempo e lo spazio.

Per la filosofia della religione, questa opera, a parte alcuni difetti, indica un vero progresso — specialmente perchè l'Autore ha saputo assimilare i valori positivi del pensiero moderno senza cedere alle diverse tendenze che vogliono svalutare l'aspetto intellettuale della religione. Anche la teologia fondamentale può molto approfittare di quest'opera nella difesa armonica della religione di Cristo.

VADIMIRO BOUBLIK

J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Echter Verlag, Würzburg 1953, pp. 252; pr. DM 11,50.

L'Autore dedica il suo lavoro allo studio della natura della teologia. Il centro dell'opera è la definizione del Concilio Vaticano (Denz. 1796). Nella introduzione storica. è analizzata la dottrina sulla natura della teologia nei principali rappresentanti del tempo patristico, della scolastica e della mistica, Invece la parte conclusiva segue l'influsso della definizione vaticana sulla teologia posteriore. Il complesso dell'opera offre anche una visione storica del problema.

L'Autore ritiene la parte introduttiva molto lacunosa. Ci pare però che soltanto il capitolo dedicato alla Scolastica mostri certe deficienze, almeno nella scelta dei rappresentanti tipici per questo periodo (S. Tommaso, S. Anselmo e Guglielmo d'Auxerre). Invece l'epoca patristica è rappresentata da nomi veramente importanti per il problema trattato: Clemente d'Alessandria, Origene e S. Agostino. E anche il contributo dei mistici per la conoscenza della natura della teologia ha trovato una attenzione sufficiente. L'Autore si limita ad una semplice presentazione della dottrina di

questi teologi e non s'interessa delle interferenze storiche tra le diverse concezioni e non determina l'influsso esercitato da queste posizioni sulla formulazione della definizione vaticana.

La dottrina del Concilio Vaticano è studiata anche sotto l'aspetto genetico (la storia della definizione), ma specialmente sotto l'aspetto dottrinale. L'Autore parla dettagliatamente del soggetto della « intelligenza della fede » (Glaubensverständnis), della sua natura e delle proprietà; identifica poi i presupposti naturali per la teologia richiesti dalla definizione, e enumera i frutti principali della « intelligenza della fede ». L'analisi della situazione spirituale del tempo (il pericolo del razionalismo e del fideismo) rivela la portata e il significato della definizione del Concilio.

Nella terza parte, l'Autore studia l'influsso della definizione nelle più importanti opere teologiche, pubblicate dopo la definizione del Concilio Vaticano. Secondo lui, il teologo tedesco Scheeben ha assimilato nel modo più perfetto la ricchezza della definizione e perciò la sua teologia è veramente una « intelligenza della fede ». Invece l'opera di Koepgen ignora praticamente l'importanza e le conseguenze di questa definizione.

Secondo l'Autore il termine « intelligenza della fede » è il più adatto per esprimere l'aspetto essenziale della teologia e corrisponde alla dottrina del Concilio Vaticano e alla concezione dei Padri e dei mistici. Con questo concetto, il Beumer non intende il frutto comunicato dalla cognizione teologica, ma la natura stessa della teologia che si fonda sulla fede e cerca principalmente di penetrare più profondamente nella verità rivelata e aggiungere qualche « intelligenza » al tesoro della fede. Questo aspetto essenziale della teologia non esclude ma esige ed implica anche la teologia concepita come « scienza della fede » (Glaubenswissenschaft). Questo concetto della teologia, molto favorito specialmente dopo S. Tommaso, crea il pericolo di un certo razionalismo, specialmente se la teologia si limita soltanto alle conclusioni teologiche; però anche la « scienza della fede » rappresenta un aspetto, necessario ma secondario, della teologia e rende un servizio molto utile alla « intelligenza della fede ».

Vladimiro Boublik

A. Grillmeier, S.I., *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Simbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung* (con 5 riproduzioni), Max Hueber Verlag, München 1956; pp. XII, 150; pr. DM 12,80.

Si comincia la lettura dell'opera con un senso di curiosità, perchè non succede spesso che un teologo di professione s'interessi di un problema relativo all'arte e voglia dare una spiegazione del simbolismo della Crocefissione nella antica arte cristiana. Però l'Autore non soltanto rivela la competenza di un teologo in simile questione, ma anche dimostra che soltanto la teologia, che conosce esattamente l'evoluzione storica della dottrina cristologica, può dare una spiegazione soddisfacente del simbolismo della Croce.

L'oggetto (o piuttosto l'occasione) dello studio è la prima rappresentazione della Croce in cui Cristo è già morto ma con gli occhi aperti. La spiegazione dell'Autore si fonda sullo studio della relazione della fede e la simbolica espressione dell'oggetto invisibile della fede. L'Autore trova negli eventi visibili della storia sacra il fondamento del simbolismo cristiano che per motivo del carattere storico dell'Incarnazione e della Redenzione rivendica, per la fede, il diritto di rappresentare le verità invisibili della fede per mezzo di un simbolo visibile. Lo scopo di un simbolo è quindi la rappresentazione dell'elemento so-

pra-temporale e divino degli eventi storici. Questi principi generali possono illustrare anche il simbolismo di Cristo morto che ha gli occhi aperti. Il costato aperto di Cristo significa la realtà della morte di Cristo, attuata con la separazione dell'anima dal corpo. Invece gli occhi aperti indicano l'unità reale che esiste, anche dopo la morte, tra il Verbo e la natura umana. Quindi questa prima rappresentazione della Crocefissione esprime la fede nel'Unione Ipostatica di Cristo, realizzata tra due nature che sono unite, ma non confuse.

Il libro contiene molti dati preziosi per la storia dell'arte cristiana. Però la maggior parte dell'opera è occupata dalla teologia del simbolismo cristologico e del simbolo della Croce. Importante è anche la presentazione storicamente esatta dei principali problemi cristologici del sec. IV e V. Non intendiamo pronunciare un giudizio sul valore del libro per l'arte sacra, però la cristologia può certamente trovare in quest'opera molte informazioni storiche e dottrinali di grande importanza. La Casa Editrice ha saputo dare anche questa volta al libro una veste molto dignitosa.

VLADIMIRO BOUBLIK

II. - THEOLOGIA MORALIS

GIUSEPPE MAUSBACH, *Teologia Morale*, 3 voll., Edizioni Paoline, 1957-1958.

Il Mausbach può essere ormai considerato un classico della Teologia morale. Dopo aver insegnato per lunghi anni, senza mai impegnarsi in pubblicazioni che andassero al di là di qualche sporadica collaborazione a riviste, in genere di divulgazione della dottrina cattolica, il Mausbach si è deciso a raccogliere i frutti della lunga meditazione con pubblicazioni varie, che ne hanno fatto uno degli uomini di cultura più in vista della Germania. Tra esse, una delle più importanti è certo la Teologia morale, che a distanza di anni viene ancora considerata valida come impostazione metodologica e come contenuto, non soltanto in Germania, dove ha raggiunto l'ottava edizione, ma anche fuori.

Le Edizioni Paoline, tanto benemerite della cultura religiosa in Italia, hanno, a buon diritto, ritenuto la Teologia morale del Mausbach degna di figurare nella loro apprezzata collezione Teologica.

Poichè si tratta di un'opera da diffondersi nel clero e nel laicato italiano, sarebbe stata preferibile, a nostro avviso, un testo più vicino alle aspirazioni ed esigenze dell'indole degli italiani.

La nostra opinione non intende togliere qualche cosa al valore intrinseco del testo di Mausbach, verso il quale nutriamo viva e schietta simpatia, perchè vi troviamo attuati dei criteri, che ci stanno a cuore. Da oltre un secolo si è andato creando un disagio, dapprima negativo, nei confronti della morale tradizionale, poi accompagnato da un'ansia di rinnovamento non sempre contenuta nei debiti limiti.

La linea rinnovatrice del Mausbach è delle più equilibrate e nello stesso tempo delle più profonde. Ottimo conoscitore ed ammiratore di S. Agostino,

l'A. ha il grande merito di avere indicato a chiare note, che le grandi linee della Teologia agostiniana sono state pienamente assimilate ed integrate nell'ossatura della Somma Teologica di S. Tommaso.

Solo dalle posizioni di questi punti basilari, l'A. guarda al mondo moderno e alla necessità di affrontarlo nel metodo e nella dottrina per incorporare alla tradizione cristiana quel senso della concretezza, dote innegabile del pensiero moderno, che alcuni vorrebbero stoltamente riportare direttamente alla concretezza del Vangelo, saltando la speculazione scolastica.

« E' mia convinzione — scrive l'A. — che la salvezza della Morale, come scienza, stia piuttosto nel suo approfondire i principi morali e le idee fondamentali, che nel disperdersi alla superficie del mondo reale empirico; piuttosto nel mettere in risalto in maniera più completa i concetti soprannaturali della Rivelazione di Dio, che nel renderli ancora " più naturali "; piuttosto nell'avvicinare alla mentalità della nostra generazione la grandezza e la nobiltà incontestate della morale cattolica, che nel polemizzare contro i sistemi sempre mutevoli dell'etica moderna ».

La convinzione dell'A. non è certo favorevole alla cosidetta morale casistica, che spesso omette, sia pure rimandando ad altri autori, particolarmente a S. Alfonso (cfr. a semplice titolo di esempio, vol. 3, p. 118 a proposito di ferimenti e percosse), mentre sviluppa la problematica moderna, non tanto in forma di casi, quanto di orientamento (cfr. ancora a puro titolo di esempio l'obbiezione di coscienza, ivi, p. 127).

Ma come nel rimandare a S. Alfonso non si avverte alcun senso di fastidio e quindi di disprezzo della casistica, così nella trattazione dei temi moderni non si riscontra alcuna rinunzia a posizioni cattoliche acquisite dalla tradizione.

Il contenuto dei tre volumi è così sintetizzato da G. Ermecke, che ha curato e rielaborato le edizioni successive alla morte del Maestro.

Nel primo volume « si tratta della Morale generale, cioè della dottrina sui doveri generali, che l'imitazione di Cristo impone per raggiungere una somiglianza con Cristo stesso e per la glorificazione di Dio nella edificazione del Suo Regno nella Chiesa e nel mondo ».

Nel secondo « delle norme speciali, riguardanti la somiglianza col Cristo, cioè lo sviluppo, attraverso le virtù teologali, della vita stessa di Dio donataci in Cristo e la partecipazione alla gloria del Padre per il Cristo nello Spirito Santo attraverso la virtù della religione ».

Nel terzo infine « dei doveri derivanti dalla partecipazione alla missione di Cristo, cioè dei doveri morali dell'apostolato per la edificazione del Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo. In questo modo si è indicata l'intima connessione dei tre volumi della Teologia Morale, partendo dal suo principio fondamentale; il nuovo essere e la nuova vita in Cristo ».

Il principio unitario della Teologia morale è dunque l'imitazione di Cristo, cui devono ispirarsi la mente e la vita del cristiano.

L'opera è tradotta dal padre Salvatore Marsili, O.S.B. con l'aiuto di don Biagio Notarangelo e, se si riscontra qualche oscurità nel testo e durezza di stile, la cosa è ben comprensibile in una opera così vasta e di largo impegno, per il passaggio da mentalità tanto differenti, come sono la tedesca e l'italiana.

Si deve invece al padre Aldo Belardinelli, S.J., l'aggiornamento della bibliografia in ordine alle pubblicazioni in Italia. La ricchissima bibliografia, raccolta con diligente indagine, potrà essere utilissima ai lettori per studi monografici o per l'approfondimento di qualche questione, che li interessi dal punto di vista scientifico.

Ogni volume è corredato di un indice

analitico minutissimo e assai prezioso, che consente di trovare con irrisoria facilità i singoli argomenti.

Un elemento positivo assai importante è il riferimento costante ai documenti degli ultimi Sommi Pontefici e al Magistero di Pio XII, che ha trattato così spesso argomenti di Teologia morale.

Ogni volume si apre con un'introduzione, che ne presenta sinteticamente tutto il contenuto, non tanto per riassumere la materia, quanto per mostrarne l'unità, indicandone i successivi passaggi.

L'introduzione al primo volume prende addirittura l'aspetto di una sezione a sè stante, nella quale sono spiegate le premesse fondamentali della Teologia morale, che affonda le sue radici nella metafisica dell'essere e dell'agire umano e nella ontologia della vita cristiana.

Tali premesse filosofiche e dogmatiche, caratteristiche della Teologia morale, ne salvaguardano opportunamente i valori oggettivi e normativi.

Naturalmente si possono fare appunti e riserve, che per gli studiosi sono inutili, per i lettori comuni dannose.

Il testo sembra qualche volta appesantito da citazioni e rimandi troppo frequenti; l'esposizione ne risulta un po' frammentaria e nello stesso tempo troppo concentrata. L'A. si lascia vincere dalla preoccupazione di dire tutto su tutto, mentre in un testo di lingua volgare la impostazione avrebbe potuto essere più ampia, diluita e selezionata: un blocco granitico, come questo, potrebbe riuscire indigesto a più di un lettore.

Certo per affrontarne la lettura e più che la lettura, lo studio, si richiede un severo impegno, ma possiamo assicurare i lettori, che riporteranno buoni frutti dalla costanza del loro impegno e alla fine dello studio avranno a disposizione un ottimo testo di consultazione.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

CORRADO BALDUCCI, *Gli indemoniati,* Coletti Editore, Roma, 1959, pp. 590 (L. 4.500).

L'opera monumentale veramente, che fa onore all'Editore Coletti, si apre con una presentazione di Emilio Servadio, ben noto per le sue molteplici pubblicazioni di metapsichica.

Al fenomeno degli indemoniati sono legate la teologia, la medicina e la nuova scienza della metapsichica e bisogna ricooscere all'A. una grande serietà di intenti nell'impostazione e nello svolgimento del tema assai complesso, cui permette una triplice abbondantissima bibliografia di ordine teologico, medico e methapsichico.

Tutti sanno come in materia si è passati da un estremo per eccesso, quando tutti i malati di mente, i criminali ed i minorati erano considerati degli indemoniati, ad un altro estremo per difetto, quando anche gli indemoniati vengono ridotti tutti e sempre a schemi scientifici o pseudo scientifici.

Se non andiamo errati, S. Giovanni di Dio, dopo essere stato internato a torto o a ragione in un ricovero di alienati, che venivano senza distinzione curati con la frusta come criminali, nella convinzione di far soffrire il demonio, fu il primo a reagire a questo metodo e divenne l'apostolo degli alienati, che volle curare con un metodo nuovo, escludendo, in via generale, intervento demoniaco e criminalità.

Oggi la scienza non è più tanto sicura di poter escludere le infestazioni diaboliche e il momento è favorevole per una studio sereno degli indemoniati.

L'A. vi ha dedicato lunghi anni di riflessioni, di confronti e di passione.

Riteniamo che sia nella giusta via

l'A., che nonostante e anzi proprio per i grandi progressi della medicina in questo campo e pur apprezzando il contributo che potrà dare la metapsichica, oggi ancora ai primi balbettamenti come scienza, sa lasciare alla teologia la parte determinante e preponderante in fatto di demoni.

Questo criterio, benchè la cosa possa sembrare paradossale, contribuisce assai a mantenere lo studio, che non ha alcuna pretesa di essere definitivo, sul piano della serietà scientifica, impedendo all'A. di cedere troppo alla metapsichica, alla quale forse fa eccessiva fiducia.

Quando infatti si tratta di fenomeni di possessione diabolica, come anche noi riteniamo con l'A. almeno in casi determinati, sarà vano attendere una spiegazione esauriente da qualunque scienza, perchè non possiamo conoscere i quadri dell'azione del demonio fuori di certi limiti fissati in ordine alla natura dell'uomo, quale ci viene indicata dall fede e dalla filosofia.

L'opera voluminosa e solenne, ma non pesante nella lettura, si articola in quattro parti con un'appendice sul malefizio. Nella prima parte, prevalentemente teologica, si definiscono i concetti basilari della possessione diabolica, di cui si indicano la natura, le cause e i rimedi.

Nella seconda parte, a prevalenza medica, si hanno due sezioni dedicate rispettivamente alla psicopatologia generale e speciale.

Nella terza parte si espongono le considerazioni metapsichiche, ugualmente in due sezioni, sotto l'aspetto generale e particolare.

La quarta parte' infine tende a qualificare i fenomeni di possessione diabolica alla stregua dei principi precedenti, studiando parimenti in due sezioni i criteri generali e la loro applicazione ai fatti, cioè a varie specie di indemoniati, tra i quali fanno spicco quelli notissimi di Illfurt.

In molti punti si potrebbe discutere e dissentire dall'A.: la natura della nostra rivista non ci consente di entrare in minuti particolari, ma la lettura del magnifico volume, oltre un abbondante materiale di discussione e di studio, offre a tutti i lettori la possibilità di farsi una visione più concreta e completa di fenomeni assai diffusi, che non si possono risolvere con una accettazione credulona o un rifiuto beffardo.

Ferdinando Lambruschini

A. Hamman, O.F.M., *La Prière*, I. *Le Nouveau Testament*, Ed. Desclée et C.ie, Tournai, 1959, pp. 484.

Il padre Hamman non ha bisogno di presentazione; le sue opere principali come « Il mistero della salvezza », « Le preghiere dei primi cristiani » e altre, tradotte in diverse lingue, non esclusa quella italiana, sono assai apprezzate anche dagli specialisti.

Del resto il presente volume si regge bene anche senza riferimenti espliciti alle opere precedenti, essendo anzi il primo di una serie: infatti tratta della preghiera del Nuovo Testamento ed è già in preparazione un secondo volume sulla preghiera fino a Nicea e forse, come si ripromette l'A. stesso, l'indagine sarà preseguita ulteriormente: noi vorremmo che fosse portata fino ai tempi nostri.

Una lunga introduzione è dedicata alla preghiera nell'Antico Testamento, nei Salmi e nel popolo ebreo.

Il volume è ricco di osservazioni originali come questa: « Potrebbe sembrare che la preghiera cristiana rappresenti uno dei campi meglio esplorati, dato che costituisce l'anima della fede e l'espressione della religione. La realtà è ben diversa » (p. 5).

Lo studio viene condotto dall'A. sotto il punto di vista della Teologia in quan-

to la preghiera non è un privilegio riservato ai cristiani spirituali, ma espressione vivente della fede secondo l'antico adagio « Lex orandi, lex credendi », che argutamente l'A. dice più spesso citato che meditato.

Il valore dell'effato è sempre attualmente vero: come non deve essere separata dalla fede, la preghiera non può essere separata dalla vita: il servizio di Dio nella preghiera e il servizio dei fratelli nella giustizia e nella carità sono volti di una stessa realtà spirituale.

Riteniamo questi deboli indizi sufficienti ad invogliare i lettori alla lettura, meglio ancora alla meditazione di questo bel volume, che fa progredire la cultura e insieme la spiritualità cristiana.

L'opera è arricchita di vari indici utilissimi agli studiosi: uno di trenta pagine per le citazioni bibliche, un secondo di tre pagine per i riferimenti agli scritti apocrifi e alla letteratura antica, un terzo degli Autori citati, un quarto dei termini greci usati, un quinto delle materie trattate e infine quello della divisione del volume.

La lettura porterà i lettori, come il sottoscritto, a scoprire qualcuna delle infinite ricchezze nascoste nei libri sacri.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

P. ALFREDO BOSCHI, S.I., *Attualità della vita religiosa,* L.I.C.E., Torino 1958, pp. 63 - SALVATORE CANALS, *Gli Istituti Secolari*, Ed. Morcelliana, Brescia 1958, pp. 144 (L. 500) - JOSEPH-MARIE PERRIN, O.P., *Consécration à Dieu et présence au monde,* Ed. Desclée de Brouwer 1957, pp. 158.

Il noto P. Boschi, esaltando il valore della vocazione religiosa, invita tutti i cristiani a riflettere sulle circostanze concrete della loro vita per scoprire i segni eventuali di una chiamata di Dio. L'invito è rivolto non solo ai fedeli impegnati in qualche modo nell'apostolato cattolico, ma anche agli ecclesiastici, che possono sentire una vocazione superiore.

Il volumetto di don Canals, che appartiene ad un Istituto secolare di grande diffusione, offre sul tema degli Istituti secolari tutte le informazioni, che possono essere utili non solo a conoscerli con esattezza, ma anche per indirizzarvi opportunamente coloro che sentono la chiamata a forme di vita religiosa più moderne.

L'A. è assai apprezzato per la scienza del diritto e quindi imposta con profonda competenza le linee essenziali, che distinguono tali Istituti. Tuttavia l'operetta rimane su una linea di divulgazione, per cui non appare ostica neppure ai profani di diritto.

Non ci è possibile riassumere la densa materia trattata nel volume, che si articola in diversi capitoli, nei quali si mostrano i precedenti storici, la linea giuridica e le caratteristiche di apostolato moderno degli Istituti secolari.

Più di un lettore potrà essere sorpreso di apprendere che si danno anche Istituti secolari sacerdotali.

Alla trattazione fa seguito una bibliografia selezionata, che consente, a chi lo desidera, un approfondimento dell'argomento.

Capita con una certa frequenza di essere interrogati sulla natura e le finalità degli Istituto secolari e non sempre si sa dare una risposta esauriente.

Il volume di don Canals può orientare e risolvere situazioni di incertezza, in cui si dibattono qualche volta delle anime, che non avendo una vocazione alla vita religiosa nelle forme tradizionali, sentono l'invito a servire il Signore con un impegno, che si può avere solo nell'ambito degli Istituti secolari.

Chi volesse abbandonarsi a sottigliezze, potrebbe trovare punti di vista un

po' opposti tra le operette di P. Boschi e di don Canals, pur ammettendo che essi fanno una presentazione oggettiva delle cose. Il Perrin, che scrive pure degli Istituti secolari ed è un domenicano, potrebbe essere trovato in una via di mezzo.

L'A. prescindendo da preoccupazioni giuridiche fa un'impostazione degli Istituti secolari nel quadro più ampio delle sollecitudini materne della Chiesa, che vuole portare la salvezza a tutte le anime.

In una prima parte studia brevemente la posizione della Chiesa dinanzi a queste forme nuove di consacrazione a Dio, che non esigono l'isolamento in case religiose, nel senso inteso finora.

In una seconda parte mostra come questo stato di perfezione abbia una finalità di grande attualità per rendere presente al mondo moderno la realtà della salvezza. Infine nella terza parte viene approfondito il significato religioso dello stato di vita degli Istituti secolari.

Le tre parti sono come una introduzione alla Costituzione Apostolica « Provida Mater Ecclesia » e al Motu Proprio « Primo feliciter », riportati in latino e in francese.

La Chiesa ha accolto le forme di vita religiosa degli Istituti secolari, tra gli stati di perfezione riconosciuti e raccomandati.

Tutti coloro che si sono dati alla vita religiosa, lo hanno fatto per portare un maggiore aiuto spirituale ai fratelli: questa idealità non è certo diversa in coloro che si consacrano a Dio nelle nuove forme degli Istituti Secolari.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

Can. JOSEPH PISTONI, *De agendi ratione confessariorum circa sextum Decalogi Praeceptum,* Edit. quarta, Gregoriana, Patavii 1959, pp. 191 (L. 500).

La Suprema S. Congregazione del S. Offizio ha pubblicato fin dal 16 maggio 1943 alcun norme « de agendi ratione confessariorum » in materia de sexto e numerosi furono i commenti apparsi nelle riviste del tempo.

Il can. Giuseppe Pistoni professore di teologia morale nel Seminario di Modena pubblicò nel 1944 un commento a dette norme, che viene ora presentato ai lettori in quarta edizione.

Gli opportuni elementi di commento sono presi dai testi classici del passato: per quanto in materia siano andati introducendosi aspetti e orientamenti nuovi, occorrerà sempre riferirsi all'insegnamento tradizionale dei moralisti per una valutazione il più possibile obbiettiva di una materia tanto scabrosa, la cui conoscenza è purtroppo necessaria ai confessori.

Il commento dell'A. però non è volto solo al passato e sa tener conto degli sviluppi più moderni.

Non mancano pertanto nell'utile volumetto riferimenti opportuni all'Enciclica « Sacra Virginitas » del 25 Marzo 1954, alle disposizioni della S. Congregazione dei Religiosi del dicembre 1957 sulla educazione e ad altri interventi della S. Sede dopo la pubblicazione delle norme del S. Offizio.

Il confessore non ha il compito di medicare i corpi, tanto più che gliene manca la scienza debita, e per istruzioni di ordine tecnico sessuale rimetta volentieri i penitenti e sopratutto le penitenti a persone preparate per scienza e prudenza.

Ci sia consentito mettere in guardia i lettori contro un possibile equivoco: il volumetto dedica uno studio monografico a norme quanto mai opportune, ma non ha intenzione alcuna di concentrare il peso della teologia morale in vista della confessione nel sesto comandamento e tanto meno nella sua parte negativa.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu,* Nouvelle Edition abrégée par le Chanoine Desjardins, Ed. Desclée & C.ie, Tournai 1958, pp. 316.

L'A. presenta ai lettori una abbreviazione del trattato salesiano. La carità è la prima delle virtù, ma non sono certo sovrabbondanti libri solidi, chiari e completi sull'amore di Dio. Pio XI, che riteneva il Trattato sull'amore di Dio superiore alla non meno famosa *Introduzione alla vita devota,* esprimeva l'augurio, nell'Enciclica per il terzo centenario di S. Francesco di Sales, che le sue opere fossero maggiormente diffuse.

A questo augusto desiderio ha voluto rispondere l'A., che per rendere più accettata ai moderni l'opera, ha fatto dei tagli decisi specialmente nell'abbondanza dei simboli, dei paragoni e delle parabole, che pur essendo perfettamente intonate ai tempi del Santo, potrebbero essere un ostacolo per i lettori odierni. Sarebbe facile polemizzare con il can. Desjardins circa l'opportunità delle parti omesse o presentate: una volta accettato il piano dell'edizione ridotta, la realizzazione del progetto doveva per logica di cose rimanere legata a criteri personali e soggettivi.

D'altra parte il libro non accampa pretese scientifiche e non si abbandona a discussioni critiche, che la grande maggioranza dei lettori non avrebbe gradito. I dodici libri sono esposti secondo il testo originale e solo all'inizio di ogni libro si danno indicazioni di vari collegamenti della materia.

L'utilità della pubblicazione è fuori discussione.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

P. RAIMONDO SPIAZZI, *Anima Christi,* Edizioni Cateriniane, Roma 1958, pp. 283.

Il volume del dotto e dinamico domenicano è una serie di conferenze raccolte dalla viva voce: nelle venti conferenze spirituali è commentata l'invocazione « Anima Christi » che si suole recitare dopo la S. Comunione, sviluppando il tema dell'imitazione di Cristo proposta sotto forma di meditazione ai lettori (si potrebbe dire « agli ascoltatori », tanto la parola è viva e immediata).

L'anima di Cristo, per quanto perfetta e ipostaticamente unita al Verbo, rimane un'anima creata, vicina dunque e simile alla nostra: siamo così incoraggiati a vivere la vita di Gesù, conformando la nostra all'anima santissima di Lui nell'adorazione, nella preghiera e nella glorificazione di Dio, nei misteri della Passione, della Resurrezione e dell'Eucaristia, come ha saputo fare l'anima della nostra beatissima Madre, Maria.

Quanti leggeranno questo bel volume di spiritualità cristiana potranno constatare con mano l'infondatezza di un pregiudizio assai diffuso, che cioè non siano utilizzabili nella predicazione le speculazioni della scolastica.

Infatti il ch.mo A., utilizzando abbondantemente con perizia e saggezza le profonde considerazioni di S. Tommaso sull'Incarnazione nella III Parte della Somma Teologica, ha saputo dettare una serie di meditazioni originali, che nel testo del volume non perdono nulla della loro freschezza.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

OLIS ROBLEDA, *Persona y sociedad,* Comillas 1958, in 8°, pp. 42.

Il problema del rapporto tra la società civile e l'individuo è perennemente oggetto di attenzione da parte dei cultori del diritto. Moltissimo è stato scrit-

to in proposito, ma le soluzioni presentate o non soddisfano affatto o lasciano sovente un margine più o meno abbondante alla discussione, perchè si è trascurato di fissare con piena esattezza il concetto di bene comune in quanto si contrappone e si distingue dai beni comuni.

L'A. della presente lezione, tenuta all'inaugurazione del corso accademico dello scorso anno alla Pontificia Università di Comillas, reca un prezioso contributo alla precisazione di tale concetto. Il suo lavoro, sotto questo aspetto è senza dubbio meritevole dell'attenzione degli studiosi.

Nella prima parte l'A. discute e confuta le concezioni individualistica e totalitaria dello Stato e il loro richiamarsi al diritto romano; nella seconda accenna al cosidetto collettivismo mitigato e al personalismo, optando per quest'ultimo. Quindi procede a determinare il concetto di bene comune nel suo elemento formale.

Osservando acutamente che il diritto e l'autorità non hanno altro fine supremo nell'ordine naturale, del fine stesso della società, pensa essere ottima via per precisare il concetto di bene comune, quella di analizzare il comportamento del diritto e dell'autorità verso di esso. Da tale analisi risulta che il bene comune deve consistere in una ordinazione e coordinazione delle persone fra loro per cui esista per le medesime la condizione del naturale e pieno perfezionamento dell'uomo, il che non si può avere senza l'attuazione perfetta della giustizia in tutte le sue forme. Di qui la distinzione tra « bene comune » e « beni comuni » tutt'altro che oziose, perchè mentre il primo è appunto quella condizione generale, in cui la persona può perfezionarsi pienamente come tale ed è il fine della società; i secondi per sè e direttamente non sono che strumenti, con cui attuare in concreto in gradazioni diverse secondo il tempo e lo spazio, il bene comune, a cui la società mira come a suo scopo interno e supremo. La società come tale quindi non è ordinata a produrre « i beni comuni ». Solo per diritto suppletivo o sussidiariamente può e deve la società produrre direttamente dei beni richiesti dalla collettività. Sono invece gli individui e i consorzi inferiori allo Stato che debbono produrre tali beni sotto l'azione ordinatrice dell'autorità.

In tal modo la società si risolve in una solidale cospirazione di persone a produrre, ciascuna per la parte che le spetta, quei beni di interesse generale, per cui viene reso attuale e concreto nell'ordine dell'esecuzione quel bene comune, che nell'ordine dell'intenzione è il movente e l'aspirazione di tutto l'organismo sociale. Concepito in questo modo, il bene comune è veramente la chiave per risolvere il problema del rapporto dell'individuo con la società, evitando l'atomismo sociologico ed ogni attentato alla dignità della persona umana.

Auguriamo all'A. di ulteriormente sviluppare in opera di più ampio respiro la sua intuizione di bene comune in quanto si distingue e si contrappone ai beni comuni per una integrale elaborazione della dottrina dello Stato. Ciò sarebbe, pensiamo, un lavoro originale e di grande interesse.

ANGELO PEREGO, S. J.

PAUL REMY OLIGER, O.F.M., *Les Evêques réguliers*, Ed. Desclée De Brouwer, Paris-Louvain 1958, pp. 221.

Questo libro, che pur si legge con facilità per la singolarità del tema e la curiosità delle informazioni, è di fatto frutto di una ricerca storica, condotta con metodo rigorosamente scientifico, che si rifà ai suggerimenti dell'omonimo famoso agiografo p. Livier Oliger, Prof. nella Pontificia Università Lateranense.

scomparso nel 1951, e ai metodi del Le Bras.

Il primo capitolo ci introduce subito al centro del problema: il monachesimo fu nei suoi inizi un movimento essen zialmente di laici, in opposizione allo stato clericale, cui esternamente si trova apparentato.

Presto tuttavia alcuni monaci furono avviati al sacerdozio per le necessità liturgiche della comunità.

Successivamente la Chiesa si valse di tante energie latenti nei monasteri per far fronte alle necessità dei tempi.

Lo stesso Gregorio il Grande, che da monaco difese l'incompatibilità tra vita religiosa e stato clericale, diventato papa ricorse volentieri a monaci-vescovi per la riforma della Chiesa.

Fu quindi facile al diritto classico respingere la pretesa incompatibilità e accettare l'elevazione all'episcopato di monaci, che fatti vescovi sono liberati dalla soggezione all'abate e da certe esigenze della povertà irriducibili al nuovo stato, pur dovendosi ritenere legati ai voti della vita religiosa.

Lo stesso iter si ebbe negli Ordini mendicanti e poi negli altri Ordini e Congregazioni religiose.

S. Francesco e S. Domenico non prevedevano l'episcopato per i loro frati, anzi lo escludevano, ma era nella logica delle cose che alcuni vescovi venissero scelti tra i minori e i predicatori.

Anche l'accesso dei mendicanti a tutti i gradi della Gerarchia ecclesiastica fu canonizzato, fermo restando l'obbligo di sottostare, per quanto possibile, a tutte le obbligazioni contratte con i voti religiosi, in modo che ad esempio un vescovo proveniente dai mendicanti rimaneva incapace di qualunque atto di proprietà a titolo personale. Vale dunque anche per loro il vecchio adagio: « Monachus factus episcopus, remanet monachus ».

Crediamo sufficienti questi cenni per segnalare ai lettori l'importanza dello studio, qui recensito, con l'augurio che l'A. possa presto aggiornarlo con lo stesso metodo scientifico fino ai nostri giorni, mentre per ora viene limitato alla fine del medioevo.

FERDINANDO LAMBRUSCHINI

III. - VARIA

JOSEF PIEPER, *Uber den begriff der tradition*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1958; Dm. 3,70.

L'interessantissimo opuscolo che riproduce una conferenza dell'Autore, noto e originale interprete di S. Tommaso, ha per oggetto l'analisi del concetto di tradizione. Il Pieper affronta un tema insolito nella filosofia moderna: non è forse vero che, come dice M. T. Antonelli, la filosofia moderna sembri sostituire il senso della tradizione con qualcosa di nettamente opposto: con il concetto della novità e dell'attualità? Eppure la voce del Pieper non è una voce isolata; è noto p. es. il tentativo di M. Heidegger di rifarsi alle origini.

Il Pieper si chiede socraticamente: che cos'è la tradizione? quali sono gli elementi del concetto di tradizione? Nella prima parte della conferenza analizza il concetto di tradizione nel suo elemento formale, nella seconda parte indaga il suo contenuto.

Il concetto di tradizione suppone almeno due soggetti di cui uno dà e l'altro riceve. Il « tradere » ha il suo correlativo nell'« accipere ». L'oggetto della tradizione può essere una regola di vita, un costume, un'istituzione, una preghiera, una verità: il Pieper limita, naturalmente, le sue riflessioni alla tradizione di quest'ultima.

Si tratta in sostanza di determinare quali condizioni sono richieste nel « tradens » e nell'« accipiens » affinchè si possa parlare della tradizione in senso

proprio. Analizzando l'atto del ricevere, il Pieper opportunamente precisa che non basta, perchè sia valido il concetto di tradizione, che l'accettazione di una verità trasmessa si riduca alla sua sola conoscenza, alla sola registrazione della verità stessa; è necessario invece che il *traditum* sia assunto *inquantum traditum*, cioè che il contenuto della tradizione sia sottratto nel suo significato intimo ad ogni attacco di « evidenziazione »; altrimenti si dovrebbe concludere che ogni tradizione sia un tipo di sapere provvisorio che presto o tardi dovrà cedere all'evidenza e si trasformerà nella scienza. Il *traditum* insomma non ha la sua giustificazione ultima nell'evidenza razionale intrinseca, bensì nell'autorità: si ammette per attestazione di altri.

Analizzando poi le condizioni del « tradere » il Pieper si domanda in quale veste si presenti concretamente nella storia l'autorità della tradizione. Rifacendosi a Platone discute il senso del termine platonico « palaioi »: *antiqui, maiores* (*Fedro* 274, c 1: « la verità la sanno essi soli » cioè gli « antichi ». Cfr. *Le leggi* 881, a 2). Contro l'interpretazione di Hegel, secondo il quale gli « antichi » sarebbero « uomini geniali » che avevano audacemente svelato il mistero dell'universo e contro l'interpretazione del Ritter, il quale, appoggiandosi su alcuni passi di Aristotele, vedeva negli « antichi » i poeti, il Pieper sostiene che nè l'acume dell'intelligenza, nè l'ispirazione poetica bastano ad interpretare il concetto platonico di « palaioi ». L'indiscutibile autorità della loro testimonianza si basa nel pensiero di Platone sul fatto che hanno ricevuto la dottrina « da una fonte divina ». Secondo Platone infatti questi « antichi » sono « migliori di noi e più vicini agli dei » (*Philebos* 16, c. 5-9).

Nella seconda parte della conferenza l'Autore passa all'esame del contenuto della tradizione. Dice chiaramente che, per chi si distanzia dal razionalismo ed ammette quindi la possibilità di una rivelazione divina, la tradizione si concretizzerà nella tradizione sacra, ossia nella trasmissione della parola divina: questa poi trova la sua espressione definitiva nella tradizione della Chiesa cattolica.

Le ultime brevi riflessioni della conferenza sono dedicate al rapporto tra la filosofia e la tradizione. La situazione della filosofia contemporanea, vista sotto questo aspetto, presenta due volti: Una corrente (per es. l'esistenzialismo estremista, nihilistico o la « filosofia scientifica ») tende ad eliminare radicalmente la tradizione dalla speculazione filosofica. Nelle altre correnti si nota invece un senso di disagio, anzi di sgomento davanti alle conseguenze disastrose causate da questa eliminazione; conseguenze che si riscontrano non solo nella filosofia, ma nello stile della vita umana stessa. Se si respinge il contatto fecondo con la tradizione, ammonisce lo Jaspers, non rimane che una vuota serietà. Alla chiara e dotta conferenza segue la discussione nella quale il Pieper risponde alle domande e completa le sue riflessioni.

Giuseppe Benáček